UC-NRLF
B 3 927 851

KARL GROOS

DER AUFBAU DER SYSTEME

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

DER AUFBAU DER SYSTEME

EINE FORMALE EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE

VON

KARL GROOS

Motto:
Dich im Unendlichen zu finden,
Mußt unterscheiden und dann verbinden.
Goethe.

1924

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

TB D 23
F 7

Von demselben Verfasser erschien bei mir:

DIE REINE VERNUNFTWISSENSCHAFT

Systematische Darstellung
von
Schellings rationaler oder negativer Philosophie

X, 190 Seiten — 1889 — GM. 2.40

*

DIE PHILOSOPHIE DER GEGENWART
IN SELBSTDARSTELLUNGEN

BAND II (2. AUFLAGE 1923)

enthält u. a. den Beitrag von Karl Groos mit seinem
Bildnis und Faksimile in Halbleinen-Geschenkband GM. 10

Copyright 1923 by Felix Meiner in Leipzig – Made in Germany
Druck von Gustav Pritz & Co., Leipzig-Stö.

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Vorwort

In den Jahren 1908—1917 habe ich in der Zeitschrift für Psychologie eine Reihe von „Untersuchungen über den Aufbau der Systeme" veröffentlicht. Von Anfang an schwebte mir der Plan vor, das Ganze später für eine Buchausgabe umzuarbeiten. Dieser Plan ist nun verwirklicht. Der erste Teil wurde völlig neu geschrieben, wobei besonders der Abschnitt über die mythologischen Antithesen eine viel ausführlichere Behandlung erfuhr. Der zweite Teil ist ebenfalls stark überarbeitet worden, hält sich aber doch genauer an den ursprünglichen Text. Daher ist hier manches geblieben, was bei tieferen Eingriffen anders ausgefallen wäre; aber die Beschäftigung mit dem ersten Teil zeigte mir, daß ich auf einem anderen Wege mein Ziel überhaupt nicht erreichen würde.

Ich habe dem Buche den Untertitel gegeben: eine formale Einführung in die Philosophie. Damit ist nicht gemeint, daß meine Schrift als „erste" Einführung dienen könne. Aber solchen, die schon einen Leitfaden der Geschichte der Philosophie benutzt haben, wird die hier gewählte Betrachtungsweise, wie ich hoffe, die Vorteile bieten, die mit einer veränderten Art „zu sehen" gewöhnlich verbunden sind.

Tübingen, im Herbst 1923.

Karl Groos.

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichnis

Seite

Vorwort III
Einleitung VII

Erster Teil:

Dualistische Gliederungen

I. Mythologische Antithesen 1
A. Himmel und Erde 3
B. Licht und Finsternis 15
C. Chaos und Kosmos 25

II. Dualismen in den Anfängen der Philosophie 40
A. Die dualistische Behandlung des Werdens 40
B. Dualistische Gliederungen des Seins 47
C. Antithetik im Begriffe des Wissens 67

III. Das dualistische Denken bei Platon, Descartes und Kant 71
A. Platon 73
B. Descartes 76
C. Kant 83

Zweiter Teil

Die Ueberwindung der Gegensätze

IV. Die Behandlung kantischer Dualismen durch die Nachfolger Kants 92
A. Die drei Hauptlösungen 93
1. Erscheinung und Ding an sich (radikale Lösung) . . 93
2. Stoff und Form (monistische und interponierende Lösung 97
B. Der Uebergang vom Statischen zum Genetischen . . . 101
C. Zwei Sonderformen (Maimon, Schleiermacher) . . . 109

V. Die radikale Lösung 120
A. Die Disjunktion in zwei einander entgegengesetzte Radikalismen 120
B. Die Entwicklung nach einer einzigen Richtung . . . 134

Digitized by Google

VI. Die interponierende Lösung 152
A. Der vertikale Dualismus bei Platon 153
B. Die Beziehungen zwischen beiden Welten 158
C. Die Einschiebung eines einzelnen Mittelgliedes . . . 172
D. Der Uebergang zu einem Stufenreich 185
E. Vom Statischen zum Genetischen 198
1. Die absteigende Entwicklung 199
2. Die aufsteigende Entwicklung 205
3. Die Vereinigung der ab- und aufsteigenden Entwicklung 215

VII. Die monistische Lösung 230
A. Verschiedene Formen des monistischen Denkens . . . 230
B. Die Motive des monistischen Denkens 238
C. Der parallelistische Monismus Spinozas 242
D. Andere Anwendungen der parallelistischen Denkweise . 247
1. Die Zweimethodenlehre bei Mach und Wundt . . . 247
2. Die parallelistische Behandlung des Gegensatzes von Kausalität und Finalität 253
E. Monismus und Materialismus 263
F. Der kritische Monismus Riehls 269
G. Der psychische Monismus von G. Heymans 276
H. Bechers Kritik des psychischen Monismus 283
I. Der monadologische Parallelismus von Adickes . . . 287
K. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele . . . 292
Schlußbetrachtungen 299
Namen-Verzeichnis 317

Digitized by Google

Einleitung

In diesem Buche soll die Aufmerksamkeit des Lesers auf die formale Struktur der philosophischen Systeme gelenkt werden. Es handelt sich weder um eine historische Untersuchung, die den Bedingungen des geschichtlichen Verlaufs nachgeht, noch um eine kritische Betrachtung, die den Wahrheitsgehalt der Lehren prüft. Auch die Frage nach den persönlichen Gründen, die den Denker veranlassen mögen, diese oder jene Weltanschauung zu vertreten, steht nicht im Vordergrunde. Wie man etwa an den Werken der Architektur die verschiedenen Bauformen herausheben und vergleichen kann, um sich ein Bild von den mannigfaltigen Möglichkeiten der Konstruktion zu verschaffen, so kommt es hier darauf an, die stilbildenden Faktoren in dem gedanklichen Aufbau der „idealen Gegenstände" darzustellen, die man als philosophische Systeme bezeichnet.

Wenn dabei geradezu von den Baustilen der Metaphysiker gesprochen wird, so ist das natürlich eine bildliche Redeweise, die niemals die rein logischen Zusammenhänge, um die es sich handelt, adäquat zum Ausdruck bringen kann. Daher möchte ich kurz auseinandersetzen, warum ich mich trotzdem häufig solcher Metaphern bediene. Jene Redeweise ist nämlich tief in der menschlichen Natur begründet und beruht auf Bedingungen der Objektivierung, die nicht nur für den Betrachter eines Systems, sondern auch für seinen Schöpfer von Bedeutung sind. Es ist ein unserem Denken anhaftender Erdenrest, der uns auch geistige Ordnungen leicht als ruhende oder bewegte Raumgestalten vorstellen läßt. Die Menschen werden freilich je nach der Lebhaftigkeit und Eigenart ihrer Phantasie diesen Hang in verschiedener Stärke empfinden. Es mag abstrakte Denker geben, die im Grunde nur durch den äußerlichen Zwang der sprachlichen Metaphern zu einer Verräumlichung des Unräumlichen genötigt werden (sogar im Ge-

Digitized by Google

biete der Logik muß man ja von Ueber-, Unter- und Nebenordnung, von Obersätzen und Mittelbegriffen, von Umfang und Inhalt, von Induktion und Deduktion reden). In der Regel handelt es sich aber um ein von innen heraus wirkendes Bedürfnis nach Anschaulichkeit, oder, wie Benno Erdmann in seiner Logik (Bd. I, 2. A. S. 214) sagt, um „die unaufhebbare Neigung unseres Vorstellens, das Unsinnliche in Raumbildern anzuschauen." [1])

Diese Neigung zur Versinnlichung des Geistigen macht sich auch da geltend, wo wir uns ein philosophisches System als ein zusammenhängendes Ganzes vergegenwärtigen. Wir müssen dabei an die bekannte Unterscheidung zwischen den tatsächlich gegebenen Erlebnisinhalten und dem von uns gedachten oder „gemeinten" Gegenstand erinnern. Das wirkliche Erleben der Gedankenreihen vollzieht sich bei unserem Studium eines Philosophen in einem (häufig unterbrochenen) Nacheinander von Verständnisakten, gleichsam stoß- und stückweise. Wir besitzen aber zu unserem Glück die Fähigkeit, aus dem auf solche Weise Aufgenommenen ein Totalbild heraustreten zu lassen, — in unserem Falle den idealen Gegenstand des Systems. Diese uns allen vertraute und doch so wunderbare Verwandlung und Vergegenständlichung wird aber durch die räumliche Phantasie [2]) wesentlich gefördert. Lessing sagt einmal in seinem Kampfe gegen die „malende Poesie", es komme ihm bei solchen Schilderungen (z. B. bei einer Aufzählung der Schönheiten des weiblichen Körpers) vor, als sehe er „Steine auf einen Berg wälzen, aus welchen auf der Spitze desselben ein prächtiges Gebäude aufgeführet werden soll, die aber alle auf der anderen Seite von selbst wieder herabrollen" (Laokoon XX). Dieser Vergleich ist für die tatsächlichen Akte des Aufnehmens zutreffend, wie sie sich bei dem Lesen eines poetischen Gemäldes, aber auch allgemeiner bei jeder in zeitlicher Folge vollzogenen Auffassung abspielen. Trotzdem kann das „Gebäude", wenn die Darstellung

[1]) Viel weiter ist Fr. A. Lange gegangen, der sogar das „eigentlich Ueberzeugende" oder die „Apodiktizität" der Denkgesetzlichkeiten auf die in der Veranschaulichung durch Kreise usw. hervortretende geometrische Notwendigkeit zurückführen wollte. Das ist psychologisch betrachtet von Interesse, aber erkenntnistheoretisch nicht durchführbar (Fr. A. Lange „Logische Studien", 1877).

[2]) Außer dem visuellen Vorstellen kann dabei auch das motorische stark beteiligt sein. Daraus erklärt es sich wohl, daß die hier besprochene Neigung so weit verbreitet ist.

Digitized by Google

nicht ungeschickt ist, wie ein simultanes Ganzes vor uns stehen, weil wir jene Fähigkeit der zusammenschauenden Vergegenständlichung besitzen. [1])

Es sei noch ein anderes Beispiel aus dem Gebiete der Kunst angeführt. Wenn wir den großartigen „Aufbau" von Schillers Wallenstein rühmen: zuerst das Heer des Mächtigen im bunten Treiben des Lagerlebens, dann der Feldherr in dem schon engeren Kreise der Offiziere und Diplomaten, zuletzt die immer zunehmende Isolierung des Helden, der nach der Entlassung seines Dieners in tragischer Verblendung einsam in den Tod geht —, so bewundern wir eine Komposition, die trotz der Bedingungen des sukzessiven Aneignens wie ein simultan gegebenes Ganzes vor unserem geistigen Auge steht; ja wir können sogar diese nur dem gedachten Gegenstand eignenden Proportionen zu der Schönheit des Kunstwerks rechnen [2]).

In der Philosophie gibt es „statische" Systeme, denen das Bild eines ruhenden Aufbaues am besten entspricht; so „steht" das wahrhaft Seiende der Eleaten über der Welt des Scheins, das platonische Ideenreich über den Sinnendingen, die kantische Form über dem Mannigfaltigen der Empfindungen. In anderen Weltbildern, die man als kinetische oder dynamische bezeichnen kann, z. B. in der Flußlehre Heraklits oder in der Philosophie Hegels, waltet eine durchgehende Bewegung; aber auch diese Bewegung besitzt ein ruhendes „Bezugssystem", gleichsam ein stehendes Gerüst in den Ausgangs- und Endpunkten der Entwicklung. Wo dabei eine philosophische Lehre, wie die Heraklits, reale Raumordnungen wiedergeben will, da liegt die versinnlichende Vorstellung des Gedankenbaus besonders nahe; sie findet aber auch dann statt, wenn es sich wie bei Hegels Logik nicht um reale Ortsbeziehungen handelt.

---

[1]) Wenn Lessings glänzende Kritik der malenden Poesie in ihrer Allgemeinheit doch zu weit geht, so liegt das vielleicht daran, daß bei ihm selbst die visuelle Phantasie nicht stark ausgebildet war. So versichert er, daß er bei Ariosts Schilderung der schönen Alcina trotz seiner „besten Anstrengung" nichts sehen könne und daß man sich überhaupt einer Bewegung leichter und lebhafter erinnere, als bloßer Formen oder Farben (Laokoon, XX, XXI).

[2]) In G. E. Müllers Werk „Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes" finden sich viele Beobachtungen, die sich zwar auf andere Gegenstände beziehen, aber doch eine gewisse Analogie zu dem hier Vorgetragenen aufweisen (vgl. § 34, 36, 104 f).

Digitized by Google

Was hier von der Vergegenständlichung für den Aufnehmenden gesagt wurde, gilt wahrscheinlich mit noch größerer Allgemeinheit für den Schaffenden (und dadurch gewinnt die sprachliche Symbolik, deren wir uns bedienen müssen, eine tiefere Berechtigung). Nur daß bei dem Schaffenden das anschauliche Gesamtbild der begründenden Darstellung vorausgeht. Man hat schon häufig darauf hingewiesen, daß die großen philosophischen Systematiker bei ihren grundlegenden Gedankenerlebnissen von einer (wenn auch noch so unvollkommenen) Schau des Ganzen auszugehen pflegen, von einer scientia intuitiva, die sich dann erst bei der Ausarbeitung in eine Kette logischer Folgerungen verwandelt. „In einem originalen metaphysischen Kopf", sagt Dilthey in seiner Jugendgeschichte Hegels (1905, S. 153), „ist eine gewisse Art zu gewahren das erste, sie gibt allem, was von ihm ausgeht, Farbe und Ton, und im Verlauf seiner Entwicklung entsteht logisches Bewußtsein, Begründung und systematische Durchbildung dessen, was in seiner Art, Wirklichkeit zu sehen enthalten ist." Das ist wohl in allgemeinerem Sinne gemeint. Aber vielleicht gibt es in der Tat keine „Intuition", die ganz ohne Raumbeziehung wäre[1]). Hegel stellte sich seine Logik als eine in sich zurückkehrende Kreisbewegung vor, die selbst wieder aus lauter kleineren Kreisbewegungen gebildet sei; Schleiermacher dachte sich die zwischen Gegensätzen schwebende Einheit, die überall den methodischen Aufbau seiner Lehren beherrscht, in dem Bild einer Ellipse mit ihren zwei Brennpunkten. Das sind natürlich bloße Symbole, die nur einen sehr unzureichenden Ausdruck für das Gedankliche bilden; aber sie weisen doch auf das Bedürfnis nach Veranschaulichung hin. Daß solche Bilder trotz ihrer Unvollkommenheit von entscheidender Bedeutung sein können, zeigt das Zeugnis eines anderen Denkers. E. Mach, der im Alter von etwa 15 Jahren Kants Prolegomena gelesen und von dieser Schrift „einen gewaltigen, unauslöschlichen Eindruck" gewonnen hatte, erzählt in seiner Analyse der Empfindungen, wie er zwei oder drei Jahre darauf plötzlich die „müßige Rolle" des Dinges an sich empfunden und damit zugleich die erste Konzeption seiner eigenen Weltanschauung

[1]) Jaspers spricht freilich in seiner „Psychologie der Weltanschauungen" (1919 S. 56 f) von einer völlig unsinnlichen Anschauung, die in einer durch Begriffe nicht zu erschöpfenden „Fülle" bestehe.

Digitized by Google

erlebt habe: „An einem schönen Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend." Es ist ganz im Sinne Diltheys gesprochen, wenn er fortfährt: „Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, so ist doch dieser Moment für meine ganze Anschauung bestimmend geworden."

— Unter den stilbildenden Motiven bei dem Aufbau der Systeme scheint mir nun das Arbeiten mit Gegensätzen und dann wieder das Bedürfnis, solche Gegensätze irgendwie zu überwinden, besondere Bedeutung zu haben. Ich berühre damit eine jedem Kenner der Philosophiegeschichte vertraute Erscheinung, die aber eine selbständige und zusammenhängende Untersuchung verdient. Infolgedessen wird der erste Teil dieses Buches die Aufgabe haben, die Bedeutung der Antithetik für das philosophische Denken an einer Reihe von Beispielen nachzuweisen, während der zweite Teil das dem Einheitsstreben unseres Geistes entspringende Problem: wie gelangt man über die dualistischen Zerteilungen hinaus? so behandelt, daß einige der wichtigsten Lösungsversuche zur Darstellung kommen. Wenn ich dabei auf lehrbuchartige Vollständigkeit verzichten muß, so wird dieser Mangel vielleicht durch den Vorteil ausgeglichen, daß mir für die Behandlung der gewählten Repräsentanten mehr Raum zur Verfügung stand und daß ich in weiterem Umfang, als es sonst möglich wäre, auf die Quellen selbst zurückgehen konnte.

Den ersten Teil habe ich so angelegt, daß er sich in drei Hauptabschnitte gliedert. Zunächst werden einige Antithesen geschildert, die schon in den mythologischen Weltbildern auftreten, um von da aus im Bewußtsein der Kulturmenschheit weiterzuwirken. Dann wendet sich die Betrachtung wichtigen Gegensätzen zu, die in den Anfängen der Philosophie zur Bewältigung der Erscheinungen dienen. An dritter Stelle soll die Tatsache besprochen werden, daß in den großen Wendepunkten der philosophischen Entwicklung, die durch die Namen Platons, Descartes' und Kants bezeichnet sind, eine Neigung zu dualistischen Weltanschauungen festzustellen ist.

Ueber die Gliederung des zweiten Teils wird in dessen erstem Abschnitt gesprochen werden.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Erster Teil

Dualistische Gliederungen

I. Mythologische Antithesen

Von der „dualen Gliederung" sagt W. Wundt in seinem „Leibniz" (1917, S. 47 f.), sie sei ein treffliches Hilfsmittel zur vorläufigen Ordnung der Erscheinungen. Freilich dürfe man sie nicht als unverfälschten Ausdruck des Wirklichen, sondern nur als ein „logisches Produkt" betrachten; denn die mehr in die Tiefe dringende Analyse des Gegebenen stoße wohl immer auf zahlreiche Vermittelungen, die von dem einen Gliede des Gegensatzes zum anderen führen [1]). Aber zur Erreichung einer ersten Orientierung bewähre sich dieses Verfahren überall. Diese Sätze stimmen im wesentlichen mit den Bemerkungen überein, die ich seinerzeit in der ersten meiner „Untersuchungen" (1908, Ztsch.. f. Psychol. Bd. 49, S. 399) vorausgeschickt habe. Die Entgegensetzung, hieß es dort, stellt ein Denkwerkzeug dar, dessen sich der menschliche Geist besonders da mit Vorliebe bedient, wo es sich um die Anfänge wissenschaftlicher Klärungsarbeit handelt. „Die Antithese ist ein naheliegendes Mittel, um die verwirrende Mannigfaltigkeit des Erlebens durch eine einschneidende, wenn auch nicht dauernd befriedigende Gliederung überschaubar zu machen. Sie ist ein ursprüngliches Denkprinzip, nicht der Abschluß, aber ein Ausgang und erster Griff des Erkennens" [2]).

[1]) Man denke etwa an die Unterscheidung von Natur- und Kulturvölkern.

[2]) Die dritte meiner „Untersuchungen" (1910, Ztsch f. Psych., Bd. 55, S. 177 f.) enthält genauere Erörterungen zur Psychologie der Entgegensetzung. Ich verweise auch auf Paul Hofmann, „Die antithetische Struktur des Bewußtseins" (1914), Ewald A. Boucke, „Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage (Stuttgart, 1907) und G. Tarde, „L'opposition universelle" (1897). Natürlich sind damit nur einige Beispiele genannt.

Digitized by Google

Es entspricht dieser Auffassung, daß schon die mythologischen Weltbilder vielfach von Dualismen beherrscht sind. Nun wäre es freilich ganz verkehrt, wenn man bei ihnen die Ziele des logisch ordnenden Erkenntniswillens (die zwar auch bei der Mythenbildung nicht fehlen) zu sehr in den Vordergrund stellen wollte. Die Mannigfaltigkeit des Erlebten wird im religiösen Vorstellen nicht durch abstrakte Begriffe geordnet, sondern sie verdichtet sich zu lebensvollen Bildern von konkreten, göttlichen Gewalten. Und wo uns dabei Zweiheiten entgegentreten, handelt es sich statt einer logischen Entgegensetzung um reale Beziehungen zwischen Göttern, z. B. um die Vereinigung eines männlichen und weiblichen Prinzips, oder um Zwillingsbrüder, die einer höheren Macht entstammmen. Aber indem sich Lust und Unlust, Furcht und Hoffnung, Streben und Widerstreben bei der Vorstellung solcher Mächte regen, erhalten sie verschiedene „Wertakzente“ [1]), und die sprachliche Formulierung dieser wertenden Stellungnahme führt zu der logisch bestimmmten Antithese. Ich brauche nur an die Gegensätze von Licht und Finsternis, von Gut und Böse, von Unvergänglichem und Vergänglichem, von Vollkommenem und Unvollkommenem zu erinnern. Das Finstere und Böse, die Vergänglichkeit und die Unvollkommenheit erfüllt den Menschen in der Regel mit Unlust und Widerstreben, das Lichte, Gute, Ewige und Vollkommene ist ein Gegenstand der Freude, und wir streben ihm sehnsüchtig zu. Aus solchen Gegensätzen der Bewertung wachsen von selbst die begrifflichen Antithesen heraus [2]).

Die drei Beispiele mythologischer Dualismen, die ich in diesem ersten Abschnitt vorführen möchte, sind ohne Zweifel auch für die Religionsgeschichte von großer Bedeutung. Der Hauptgrund meiner Auswahl ist aber in der Erwägung zu suchen, daß gerade die hier zu besprechenden Gegensätze auch in der späteren Entwicklung der Philosophie die mannigfachsten Nachwirkungen hinterlassen haben. Wie man bei der volkskundlichen Betrachtung der Mythen

---

[1]) Vgl. zu diesem Ausdruck Jaspers, a. a. O. S. 191: „jeder Wertakzent hat gegensätzlichen Charakter“. Im Gebiete des wertenden Stellungnehmens scheint die Polarität mehr zu bedeuten als eine vorläufige Orientierung.

[2]) Vgl. die dritte meiner „Untersuchungen“, Ztsch. f. Psychol., Bd. 55 (1910), S. 189 f.

Digitized by Google

nachgewiesen hat, daß die Inhalte uralter religiöser Vorstellungen mit zäher Lebenskraft bis in die Gegenwart weiter wirken, so kann man sagen, daß gewissen formalen Auffassungsweisen, die unser Weltbild beeinflussen, dasselbe Alter und dieselbe Dauerhaftigkeit zukommt. Auch sie gehören, wie Bastian es ausdrückt, zu den „Völkergedanken".

A. Himmel und Erde

Man stelle sich vor, wie dem vorwissenschaftlichen Menschen das große Weltganze erscheinen muß. Unter den Füßen die feste, fruchtbare Erde, hoch über dem Haupt eine zweite Feste, das Himmelsgewölbe mit seinen Lichtern und zwischen diesem Geformten ein Ungestaltetes, ein ungreifbar Ausgedehntes, die gähnende Leere des Luftraums, in dem der wehende Wind, der Sturm, das Gewölk, der Nebel, der befruchtende Regen, der Blitz und der Donner zu Hause sind, die zwischen dem Oben und Unten vermitteln. Für den Bewohner der Meeresküsten und Ueberschwemmungsgebiete kommt der Eindruck der Wasserwüste hinzu, die dem Luftozean verwandt erscheinen kann und die nicht nur als erdumschließend, sondern oft auch als unter der Erde strömend gedacht wird. Sobald die religiöse Phantasie soweit entwickelt ist, daß sie sich mit ihrer beseelenden und vergöttlichenden Auffassung an diese Naturerscheinungen heranwagt, wird leicht auch der Gegensatz von Himmel und Erde einen Anlaß zu ihrer Betätigung bilden.

Die Frage, wann die Menschheit diese Phase ihrer Entwicklung erreicht hat, oder, anders gewendet, welche ursprünglicheren religiösen Regungen den großen Gestalten des kosmischen Mythos vorausgegangen sind, ist schwer zu beantworten. Früher hatte man unter dem starken Eindruck des Werkes von Eduard B. Tylor über die „Anfänge der Kultur" (1871, deutsch 1873) alle religiösen Erscheinungen auf den Glauben an die vom Leibe unterschiedenen und von ihm trennbaren „Seelen" zurückzuführen gesucht (Animismus). Diese Ansicht ist in ihrer Ausschließlichkeit von den meisten neueren Forschern aufgegeben worden; man hat erkannt,

daß auch ganz andere Faktoren in Rechnung zu ziehen sind [1]). Nach Söderblom handelt es sich bei dem Werden des Gottesglaubens um drei Grundvorstellungen, die zusammenwirken: 1. um den soeben erwähnten Glauben an Seelen und Geister (von dem wir später sprechen werden); 2. um die Vorstellung von an und für sich unpersönlich gedachten geheimnisvollen „Mächten" oder Kraftsubstanzen (Mana, Orenda), die an beseelten und unbeseelten Körpern, aber auch an den Zeichen der Sprache [2]) (dem „Wort", der Zahl) haften und zur Erklärung der verschiedensten Einwirkungen dienen; 3. um die Annahme von persönlich gedachten „Urhebern" oder Urvätern, einer Art von „himmlischen Stammeshäuptlingen und Medizinmännern", denen die Entstehung der ersten Menschen und Tiere, aber auch die Einführung religiöser Gebräuche zugeschrieben wird. „Aus diesen drei Vorstellungsreihen", meint Söderblom, „sind in der weiteren Entwicklung der Religion die Götter durch komplizierte und wohl in der Regel unentwirrbare Prozesse hervorgegangen" [3])

Da wir diesen schwierigen Fragen nicht bis ins einzelne nachzuspüren brauchen, sei nur noch folgendes bemerkt: Der Glaube an

---

[1]) Vgl. zur Kritik des Animismus Levy-Brühl, „Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures", 1910, übers. von W. Jerusalem, 1921 (W. Braumüller).

[2]) „Carmen" und „charm" hängen zusammen; das indische Brahman wird in den ältesten Quellen auch in der Bedeutung von Götterlied oder Opferlied verwertet; in dem Begriff des Logos wirkt die Vorstellung von der übernatürlichen Gewalt des „Wortes" nach.

[3]) N. Söderblom „Das Werden des Gottesglaubens", übers. von R. Stübe, Lpzg., 1916, S. 191, 317 f. — Söderblom sucht den Begriff des „Urhebers" von der animistischen „Ahnenhypothese" abzurücken („von Geistern oder Seelen kann keine Rede sein", S. 175). Nun ist es freilich selbstverständlich, daß die ersten Väter der Menschen nicht Geister von Verstorbenen sein können. Daß sie aber trotzdem als „Urahnen" bezeichnet werden dürfen, die in recht nahem Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Ahnenglauben stehen, scheint mir aus Söderbloms eigenen Mitteilungen hervorzugehen. Sie haben begreiflicherweise eine viel höhere Stellung als gewöhnliche Ahnengeister und verschmelzen leicht mit der natur-mythologischen Vorstellung von Himmelsgöttern und Lichtwesen. — Daß auch in dem Begriff des „Menschen" oder „Ersten Menschen", der in den orientalischen Religionen und in der Gnosis bedeutsam hervortritt und sich gleichfalls mit dem eines himmlischen Lichtwesens verbindet, etwas von dem „Urheber" steckt, halte ich für wahrscheinlich. Bousset („Hauptprobleme der Gnosis", 1907, S. 220) hat eine solche Beziehung angedeutet.

Digitized by Google

das „Mana" als ein zauberhaft wirkendes Kraftfluidum, das (wie ein Ansteckungsstoff) von einem Ding auf ein anderes übergehen kann [1]), ist zweifellos von allergrößter Bedeutung für das Leben der primitiven Menschheit. Er hat ursprünglich mit der Unterscheidung von Leib und Seele nichts zu tun, führt aber für sich allein auch schwerlich zu dem Begriff höherer, göttlicher Wesen, obwohl er ihn durch den Gedanken des Uebernatürlichen vorbereitet. Für die Annahme von Naturgottheiten braucht ferner die bewußte Hervorhebung einer in dem Leibe wohnenden und von ihm trennbaren Schatten- oder Hauchseele, die dem „Animismus" im engeren Sinne des Wortes zugrunde liegt, nicht vorausgesetzt zu werden. Etwas Anderes und Allgemeineres ist aber die auch bei dem Kinde zu beobachtende Neigung, Dinge und Vorgänge zu vermenschlichen. Wenn ein Kind, sagt auch Söderblom (a. a. O. S. 11) „trotz des Umganges mit schulweisen Geschwistern und Eltern die Vorstellung ausgebildet hat, daß die Sonne, um vom Westen, wo sie untergeht, nach dem Osten zu gelangen, dort drunten wohl ein Häuschen und ein Pferd hat, so bietet eine solche Denkweise zum primitiven Denken schlagende Parallelen." Söderblom meint, es handle sich dabei nur um „Belebung" und sucht diese Vorstellungsweise als „Animatismus" von der „Beseelung" (Animismus) scharf zu unterscheiden: „das Naturding kann als lebendig aufgefaßt werden, ohne daß man ihm eine Seele zuschreibt" (S. 12). Diese Gegenüberstellung von Belebung und Beseelung könnte mißverstanden werden, sobald man übersehen würde, daß es sich dabei nur um den von uns gekennzeichneten engeren Begriff des Animismus handelt (das besondere, abtrennbare Seelending). Denn auch bei einer solchen „Belebung" werden seelische Regungen gewöhnlich als etwas ganz Selbstverständliches mitgedacht; sie werden auch bei der Manavorstellung eine Rolle spielen: in der nützlichen oder schädlichen „Macht" steckt zugleich ein freundliches oder feind-

[1]) Wenn ein Stein einer Frucht ähnlich sieht, so denkt der Melanesier: vielleicht wohnt ihm Mana inne. Der Stein wird dann neben die Wurzeln eines Baumes gelegt, der solche Früchte trägt. Ist der Ertrag reichlich, so kommt das von dem Einfluß des Mana her (Codrington).

Digitized by Google

liches Wollen[1]). So wertvoll es daher ist, die nur beschränkte Wirkung des eigentlichen Seelen-Glaubens zu betonen, so wird man doch an der alten Vorstellung festhalten dürfen, daß die vermenschlichende und damit beseelende Einfühlung eine unentbehrliche Grundlage der mythenbildenden Phantasie ausmacht. Naturbeseelung ist ein weiterer Begriff als Seelenglauben.

Dabei mag gerade auch die festgegründete Ueberzeugung von der Existenz des Mana viel dazu beitragen, daß der vermenschlichenden und beseelenden Apperzeption auf der mythologischen Stufe jenes „Scheinbewußtsein" fehlt, das schon bei dem Kinde oft genug anklingt, um dann bei der ästhetischen Naturbeseelung des erwachsenen Kulturmenschen die Herrschaft zu gewinnen. Wenn man in dem Bewußtsein lebt, daß von der „freundlichen" Sonne und dem „drohenden" Gewölk magische Kraftwirkungen ausgehen, dann ist kein Raum für eine bloß ästhetische Vermenschlichung der Natur. Und umgekehrt: wenn in der späteren Entwicklung des Mythos die Furcht vor realen Machtwirkungen zurücktritt, dann beginnt die Zeit, in der die Dichtung die alten Stoffe in freierer Weise gestalten kann.

Es wurde schon angedeutet, daß es für uns im Grunde viel mehr auf die Tatsache der mythologischen Antithesen als auf die religions-psychologische Erklärung des damit verbundenen Götterglaubens ankommt. Trotzdem möchte ich diesen schon etwas lang geratenen Vorbemerkungen noch hinzufügen, daß die für die Zwecke der Erklärung wichtige Frage, ob z. B. bei der Verehrung von Himmel und Erde diese Sinnesobjekte selbst oder ein in ihnen wohnendes geistiges Wesen (etwa ein „Urheber") gemeint ist, für uns keine entscheidende Bedeutung besitzt. Wahrscheinlich wird diese für die genetische Problemstellung in Betracht kommende Unterscheidung, auf die Söderblom häufig Gewicht legen muß, für das Bewußtsein der Gläubigen selbst gewöhnlich im Unbestimmten bleiben[2]). Söderblom selbst sagt: „Es ist zumal für

[1]) H. Oldenberg („Die Religion des Veda", 2. A. 1917, S. 38) bezeichnet die „als Substanzen oder Fluida" gedachten Kräfte zunächst als etwas Unpersönliches, fügt aber sofort hinzu, daß sie sich doch einer „schattenhaften Persönlichkeit" wenigstens annähern.

[2]) Daß dabei die Verhältnisse allerdings nicht immer gleich liegen, zeigen die interessanten Ausführungen Oldenbergs, „Die Religion des Veda", 2. A., S. 38 f.

Digitized by Google

eine naivere Auffassung unvermeidlich, ein in der Höhe wohnendes übernatürliches Wesen mit dem natürlichen Himmel und seinen Erscheinungen in mannigfacher Weise zusammenzustellen" (S. 230) [1]). Wenn Goethe-Faust der Erde zuruft: „Du warst auch diese Nacht beständig und atmest neu erquickt zu meinen Füßen", so wird er dabei auch nicht genauer zwischen der Erde als solcher und dem in ihr wohnenden Erdgeist unterschieden haben.

— Der kosmische Gegensatz von Himmel und Erde hat das mythologische Bewußtsein häufig zu der Annahme geführt, daß es sich dabei um ein männliches und ein weibliches Prinzip handle, aus dessen Ehe die Dinge hervorgehen. Da die Fruchtbarkeit der Erde, die, wie Albrecht Dieterich gezeigt hat, gewöhnlich als die Mutter des Lebens aufgefaßt wird, von dem Licht, der Wärme und der Feuchtigkeit abhängt, die ihr der Himmel sendet, so leiten die ersten tastenden Versuche einer Welterklärung die bestehende Natur gerne aus der Vermählung des Himmels und der Erde ab. So uralt ist das Motiv: „es war, als hätt' der Himmel die Erde still geküßt" [2]). Schon Jakob Grimm hat in seiner Deutschen Mythologie darauf hingewiesen, daß fast in allen Sprachen die Erde als weiblich und im Gegensatz zu dem sie umfangenden väterlichen Himmel als segnende, gebärende, fruchtbringende aufgefaßt werde. Man hat sogar in Himmel und Erde geradezu das „älteste Paar der Mythologie überhaupt erblicken wollen [3]).

Das mag zu weit gehen; jedenfalls liegen die Verhältnisse nicht so, daß man aus den überlieferten Literaturdenkmälern oder aus den Berichten der Forschungsreisenden über jetzt lebende Völker, eine solche Auffassung mit Sicherheit beweisen könnte. Man stößt wohl immer auf eine größere Mannigfaltigkeit von Naturgöttern, deren gegenseitige Beziehungen schwer aufzuklären sind; der Gewittergott oder andere Gottheiten nehmen häufig eine

[1]) James Legge benützt die beiden englischen Ausdrücke „sky" und „heaven", um die zugleich sinnliche und übersinnliche Bedeutung des chinesischen Himmelsprinzips zu bezeichnen: „Tien" bedeutet „the visible sky", wird aber zugleich so gebraucht, „as we use Heaven, when we intend the ruling power, whose providence embraces all" („The religions of China", 1880, S. 8).

[2]) A. Dieterich, „Mutter Erde" (1905, S. 41) weist auf ein Gedicht von Simon Dach hin, in dem die mythologische Vorstellung mit überraschender Vollständigkeit verwertet ist.

[3]) Vgl. A. Dieterich, a. a. O. S. 17, Anm.

Digitized by Google

viel wichtigere Stellung ein als der Vater Himmel, und die Mutter Erde führt in dem bestehenden Kultus oft nur noch ein verborgenes Dasein. In der Theogonie des Hesiod wird zwar zuerst (Vers 106) von der Herkunft der Götter aus der Erde und dem gestirnten Himmel gesprochen, aber dann wird das Chaos vorangestellt, aus dem Erebos und Nyx entspringen, Eros gesellt sich hinzu, der mit der Nacht den Aether und die Hemere erzeugt, dann wird berichtet, daß die Erde (Gaia) den Himmel (Uranos) geboren habe — man sieht, daß es hier schwierig ist, einen klaren Einblick zu gewinnen. Aber trotzdem: daß es sich bei der Ehe von Himmel und Erde um eine weitverbreitete und sehr alte Vorstellung handelt, tritt in den Erörterungen der maßgebenden Fachleute immer wieder hervor. So finden wir z. B. in der ausführlichen Darstellung der Religion des Veda von Oldenberg Erde und Himmel verhältnismäßig nur selten erwähnt. Aber er vermutet, daß dem „Vater Himmel" schon vor der Trennung der indo-europäischen Stämme „ein gewisser Ehrenplatz zukam" (a. a. O. S. 33), und er führt verschiedene Anrufungen der „Mutter Erde" in Gebeten mit der Bemerkung an, beide Ausdrücke seien „aus uralter Zeit" überliefert, wenn sie auch im indischen Glauben nur noch eine „schattenhafte Bedeutung" besitzen (S. 244, vgl. 277, 284) [1].

Ich wähle zur weiteren Veranschaulichung ein einzelnes Beispiel, das den Vorzug besitzt, bei einem großen Kulturvolk die Nachwirkung des alten Glaubens bis in die Gegenwart aufzuweisen, und das außerdem die logische Antithese in der Auffassung der beiden Prinzipien besonders klar zum Ausdruck bringt. Die Chinesen sind, wie Wilhelm Grube hervorhebt [2], im Grunde der metaphysischen Spekulation ebenso abhold wie der Anschaulichkeit des durchgeführten Mythos. Dennoch zeigt es sich deutlich, daß bei ihnen der Gegensatz von Himmel und Erde seit Jahrtausen-

[1] „Bei der arischen Rasse", sagt Tylor, „ist der bestimmt ausgebildete Doppelmythus von den beiden großen Eltern, wie der Rig-Veda sie nennt, allgemein verbreitet; ... ihr Verhältnis wird noch in der Verordnung über eine Brahmanenehe nach dem Yajur-Veda erwähnt, wo der Bräutigam zu der Braut sagt: Ich bin der Himmel, du bist die Erde... Wenn griechische Dichter Uranos und Gaia oder Zeus und Demeter Mann und Frau nannten, so meinten sie die Vereinigung von Himmel und Erde" (Anfänge der Kultur, I., S. 322).

[2] Wilhelm Grube, „Religion und Kultus der Chinesen", Leipzig, 1910, S. 20.

Digitized by Google

den eine sehr bedeutsame Rolle gespielt hat[1]). Der Himmel (Tien), der mit dem Begriff des „Höchsten Herrn" (Shang-ti) identisch ist oder doch aufs engste zusammenhängt, steht dabei an Wichtigkeit voran. Aber die Erde befindet sich im Range der religiös verehrten Naturwesen doch an zweiter Stelle. In Peking befindet sich auf dem sogenannten „runden Hügel" ein gewaltiges Heiligtum[2]), dessen Aufbau in einem für den Himmelsdienst bestimmten runden Marmoraltar gipfelt. Hier wird nach altem Brauch am Tage des Wintersolstitiums dem Himmel ein großartiges Opferfest dargebracht. Ein entsprechendes Fest findet am Tage der Sommersonnenwende in einem anderen, gerade gegenüberliegenden Heiligtum statt, wo sich der viereckige Altar[3]) befindet, der der Erde gewidmet ist. In dem Volksglauben ist noch heute die Lehre von dem geheimnisvollen Zusammenhang irdischer und himmlischer Einflüsse (Feng-shui) von größter Wichtigkeit, wobei der gleich zu erwähnende alte Dualismus des männlichen Himmelsprinzips Yang und des weiblichen Erdprinzips Yin zugrunde liegt. Bei der Wahl eines Bauplatzes oder einer Grabstätte muß der Geomant entscheiden, ob die beiden Gewalten im richtigen Verhältnis stehen. Die Totengewänder müssen stets in ungerader Zahl benutzt werden, da diese dem männlichen, die gerade Zahl dem weiblichen Prinzip entspricht; sonst könnte der verstorbene Mann als Weib wiedergeboren werden[4]).

Der hier besprochene, noch heute nachwirkende Dualismus findet seine literarische Begründung vor allem in dem merkwürdigen, aber auch rätselvollen Yih-King, dem „Buche der Wandlungen"[5]). Das Yih-King als solches besteht aus 64 „Hexagrammen", die aus sechs übereinander stehenden ganzen und geteilten

---

[1]) Daß die Erde (was früher bestritten war) in China als weibliches Prinzip gedacht wurde, haben Laufer und Conrady gezeigt (vgl. Söderblom, a. a. O. S. 232, Anm. 37 und S. 239).

[2]) J. J. M. De Groot bezeichnet es als „die größte Opferstätte der Welt" („Die Religion der Chinesen", Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung III, I, S. 165).

[3]) Man stellte sich den Himmel rund, die Erde viereckig vor (Grube, „Religion und Kultus der Chinesen", S. 74).

[4]) W. Grube, a. a. O. S. 179 f., 183 f.

[5]) Aus dem Schu-king, einem anderen Schriftwerk der klassischen chinesischen Literatur, stammen die Worte: „Der Himmel und die Erde sind aller Wesen Vater und Mutter".

Digitized by Google

Linien (——, — —) gebildet sind und zur Wahrsagung benutzt wurden[1]). Den Hexagrammen sind kurze Erklärungen hinzugefügt, die von dem König Wän (12. Jahrh. v. Chr.) und seinem Sohne, dem Herzog von Kâu, verfaßt sein sollen. Aus viel späterer Zeit stammen die dem Grundstock des Werkes angehängten Kommentare, die dem Konfuzius zugeschrieben wurden, aber wahrscheinlich erst nach seinem Tode (nach Legge zwischen 450 und 350 v. Chr.) entstanden sind[2]). Unter ihnen ist besonders wichtig der als „der große Traktat" bezeichnete, der in der Uebersetzung von Legge den dritten „Appendix" bildet. In diesen Kommentaren verrät sich mit besonderer Deutlichkeit das Bestreben, die Zweiheit der Prinzipien durch Gegensätze zu bestimmen[3]). Ein Hexagramm von lauter ungeteilten Linien ist das Symbol des Himmels, ein solches von lauter geteilten repräsentiert die Erde. Jene Linien werden als „stark", diese als „schwach" bezeichnet. Mit dem Himmelsprinzip (Yang) hängen die ungeraden, mit dem Erdprinzip (Yin) die geraden Zahlen der Dekade zusammen: „Zum Himmel gehört die Eins, zur Erde die Zwei; zum Himmel 3, zur Erde 4; zum Himmel 5, zur Erde 6; zum Himmel 7, zur Erde 8; zum Himmel 9, zur Erde 10" (a. a. O. S. 365). Das Himmelsprinzip ist aktiv, das Erdprinzip passiv; jenem kommt Bewegung und unermüdliche Kraft, diesem Ruhe, Geräumigkeit (oder Aufnahmefähigkeit? Legge übersetzt „capaciousness") und Fügsamkeit zu. Das eine ist männlich, das andere weiblich; „das große Attribut des Himmels und der Erde ist: Leben geben und Leben unterhalten" (maintaining, S. 381). Auch Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Gutes und Schlimmes werden in diese Antithetik einbezogen.

Alles Sein und Geschehen in der Welt ergibt sich aus den gesetzmäßigen Beziehungen der entgegengesetzten Prinzipien und

---

[1]) Eine ältere Form bilden 8 Trigramme aus je drei solchen Linien. Die Linien stehen in Zusammenhang mit zur Wahrsagung benützten Pflanzenstengeln.

[2]) James Legge, „The sacred books of China", Part. II, the Yî-king, 1882 (16. Band in Max Müllers „Sacred books of the East". Vgl. James Legge, „The Religions of China", 1880. Die Zitate stammen aus der in dem ersten Werke gegebenen Übersetzung des Yih-king.

[3]) Die von dem Menschen eingenommene Mittelstellung wird in meiner Darstellung, die sich auf den Dualismus bezieht, nicht in Betracht gezogen.

Digitized by Google

wird in seiner Gesetzmäßigkeit durch die Kombinationen der symbolischen Linien abgebildet. Dabei entsprechen die kosmischen Verhältnisse und Bewegungen den menschlichen, so daß sich daraus die Möglichkeit ergibt, die guten und schlimmen Geschicke vorauszusagen. „Das Yih ward gemacht auf Grund der Uebereinstimmung mit dem Himmel und der Erde und zeigt uns daher ohne Lücke und Verwirrung das himmlische und irdische Geschehen" (S. 353). „Die Weisen stellten die Diagramme auf, betrachteten die in ihnen enthaltenen Symbole und schlossen ihre Erklärungen an; auf diese Weise wurden die guten und schlimmen Geschicke klar gemacht" (S. 350).

— Da dieses Beispiel etwas ausführlicher dargestellt wurde, müssen wir uns im übrigen auf wenige Bemerkungen beschränken. Es wurde schon hervorgehoben, daß es später unsere Aufgabe sein wird, von den Mitteln zu sprechen, mit denen es der menschliche Geist versucht, über die Zweigliederungen hinauszukommen. Eines dieser Mittel besteht in der genetischen Erklärung des Dualismus aus einer vorausgehenden Einheit (Monismus des Ursprungs). Auch dieses Motiv macht sich schon bei unserer mythologischen Antithese geltend, indem manchmal der Versuch unternommen wird, den in der Erfahrung gegebenen Gegensatz von Himmel und Erde aus einer hinzu- und vorausgedachten Einheit abzuleiten. Das ist in verschiedenen Formen geschehen. Ein merkwürdiger Lösungsversuch hängt mit der weitverbreiteten Vorstellung von einem „Weltei" zusammen. Gewöhnlich entspringt dem Weltei ein göttliches Lichtwesen. Von diesem wird nun manchmal angenommen, daß es das Ei in zwei Hälften zerteilt habe, aus denen Himmel und Erde entstanden seien [1]). So spaltet sich in der indischen Mythologie das goldene Weltei auf Brahmas Geheiß in zwei Teile, aus denen Himmel und Erde gebildet werden. In der ägyptischen Kosmogonie entsteigt der Lichtgott Râ dem Weltei, um dann den Kosmos auszugestalten, wobei der Himmel, die Erde, der Luftraum, das Wasser usw. durch besondere Götter vertreten werden. Und in der dem Orpheus zugeschriebenen hellenischen Theogonie wird geschildert, wie die schwarzgeflügelte

[1]) Vgl. Franz Lukas, „Die Kosmogonien der alten Völker" 1894; Ders. „Das Ei als kosmogonische Vorstellung", Ztschr. für Volkskunde, 1894.

Digitized by Google

Nacht ein Ei erzeugt, dem der goldgeflügelte Eros entsteigt; aus den Schalen des Eis scheinen dann Himmel und Erde abgeleitet worden zu sein [1]).

Rein formal betrachtet, beruht es vielleicht auf einem ähnlichen Gedankengang, wenn die mythenbildende Phantasie die räumliche Entfernung des Himmels von der Erde, ohne die das Luftmeer und alle in ihm befindlichen Dinge nicht existieren könnten, als Problem empfindet. Es regt sich dann die Vorstellung, daß das Getrenntsein der beiden großen Prinzipien nichts Ursprüngliches sein könne. Wenn nun der Himmel als männliches, die Erde als weibliches Wesen aufgefaßt wurde, so gelangte man zu der Annahme, daß im Anfang der Welt diese Eltern des Alls in engster Verschlingung lagen, so daß für ihre Geschöpfe erst Raum geschaffen werden mußte [2]). Am klarsten tritt dieser erklärende Mythos in der berühmten Schöpfungssage der Neuseeländer zutage, die G. Grey in seiner „Polynesian Mythology" veröffentlicht hat [3]). Rangi, der Himmel, und Papa, die Erde, sind die Erzeuger der Menschen und der Ursprung aller Dinge. Aber die von ihnen erzeugten Wesen befanden sich zuerst im Finstern, weil Himmel und Erde in enger Umschlingung aneinander hafteten. Nun ratschlagten die Kinder, ob sie ihre Eltern auseinanderreißen oder erschlagen sollten. Da sagte Tanemahuta, der Vater der Wälder, zu seinen Brüdern: „Es ist besser, wir trennen sie, so daß der Himmel weit über uns steht und die Erde unter unseren Füßen liegt." Nachdem die anderen Brüder es vergeblich versucht hatten, stemmte der Vater der Wälder sein Haupt fest auf seine Mutter, die Erde, und drückte mit den Füßen gegen seinen Vater, den Himmel, bis sie mit Schreien und Aechzen voneinander schieden. Nach großen Kämpfen (die wir hier nicht zu schildern brauchen) wurde das Ziel erreicht: es wurde Licht in der Welt, und für alle Wesen war Raum geschaffen. Der Mythos schließt mit der poetischen Wendung, daß die getrennten Gatten

[1]) Handb. d. klass. Altertumswiss., V. Bd., 2. Abt. I, S. 420.

[2]) In dem Schinto der Japaner ist die Vorstellung von dem Weltei mit der hier zu besprechenden verbunden: „Vor alters, als Himmel und Erde noch nicht geschieden und das weibliche und männliche Prinzip nicht getrennt waren, bildeten sie ein Chaos, gleichsam wie ein Hühnerei."

[3]) Vgl. Tylor, „Anfänge der Kultur, I. S. 317 f.

sich noch immer nacheinander sehnen: die Tautropfen sind die Tränen des Rangi, und die Seufzer der Erdmutter steigen als Nebel an den Bergen empor.

Diese Annahme von dem ursprünglichen Verschlungensein und der erst nachträglichen Sonderung der beiden Mächte ist nicht nur in Polynesien weit verbreitet. Tylor (a. a. O. I, S. 320) führt eine chinesische Erzählung an, wonach „ein Wesen, namens Puang-ku, den Himmel und die Erde geöffnet oder getrennt habe, während sie früher fest aneinander gedrängt waren." Vielleicht könnte man (wie ich schon 1908 hervorhob) auch den indischen Gott Vishnu, dessen ursprüngliches Wesen (er tritt im Veda nur wenig hervor) in Oldenbergs Darstellung rätselvoll bleibt[1]), in diese Zusammenhänge einzustellen suchen. Vishnu ist der „Weitdringende", der „Herr der weiten Flächen". Im Mittelpunkt seines Mythos steht die Lehre von seinen „drei Schritten", durch die er der Menschheit „ein weites Wohnen" verschafft hat. „In seinen weiten drei Schritten", heißt es im Rigveda, „wohnt alles, was ist". Sie werden gewöhnlich mit der Dreiheit: Morgen, Mittag und Abend in Zusammenhang gebracht; denkt man dabei an die sich vollziehende Bewegung, so ergibt sich auch ein Zusammenhang mit der Dreiheit Himmel, Luftreich, Erde, oder Himmel, Erde, Unterwelt. Vishnu hilft dem Indra bei dessen Besiegung eines die Wasser einschließenden Ungeheuers, die dazu führt, daß die Morgenröte erscheint und die Sonne zu schauen ist (a. a. O. S. 136). Und er hat (wie Varuna und Indra) die Weiten der Erde ausgebreitet und die Höhen des Himmels mit seinen Stützen festgestellt (S. 100). Das erinnert doch alles stark an das Raumschaffen für Licht und Menschen in dem neuseeländischen Mythos[2]). — In Ägypten (wo der Himmel als das weibliche, die

[1]) „Die Religion des Veda", S. 228 f.

[2]) Mein Tübinger Kollege Hauer, mit dem ich über die Möglichkeit einer solchen Auffassung sprach, machte mich auf die spätere Legende von der Inkarnation Vishnus in der Gestalt eines Zwergs oder Kindes (Vamanavatara) aufmerksam, in der, wie er glaubt, alte Vorstellungen nachklingen. Das älteste Nationalfest in Malabar ist das Onamfest. Die Einwohner begehen es zum Andenken an die glückliche Herrschaft des sagenhaften Königs Mahabali. Zu diesem kam Vishnu als ein schöner kleiner Knabe und bezauberte das Herz des Fürsten so, daß er ihm die Erfüllung jedes Wunsches versprach. Das Kind erbat sich nur drei Fuß Boden. Sobald aber die Zusage erfolgt war, wuchs der Knabe plötzlich ins Riesenhafte: ein Fuß reichte nun aus, um das ganze Gebiet des Königs zuzudecken, der zweite nahm

Digitized by Google

Erde als das männliche Prinzip galt) lagen nach der heliopolitanischen Kosmogonie der Erdgott Queb und die Himmelsgöttin Nut ursprünglich fest umschlungen im Urgewässer; dann drang Schu (als Luftprinzip gedeutet) zwischen sie ein und hob Nut von der Erde auf, so daß die Sonne ihren Lauf beginnen konnte [1]).

Auch die hellenische Mythologie enthält Spuren dieser Vorstellungsweise. In einem Fragment aus der Melanippe des Euripides erzählt die Heldin des Stückes einen Mythos, den sie von ihrer Mutter gehört habe: Himmel und Erde seien einst „ein einziges Gebilde" gewesen, dann aber voneinander getrennt worden [2]). Man wird es daher verständlich finden, wenn auch in der Schilderung von der Entmannung des Uranos in Hesiods Theogonie manche Stellen von diesem Zusammenhang aus gedeutet worden sind:

> Alle, welche von Himmel und Erde entsprossen, der Söhne
> Schrecklichste, waren verhaßt von Anfang dem eigenen Vater.
> Jene, sobald nur einer geboren ward, wußt' er sofort auch
> Alle zu bergen — und keinen hervor zum Lichte der Sonne
> Ließ er — im Schoße der Erde. Es hatte am schmählichen
> Werke Uranos Freude; doch drinnen erseufzte die riesige Erde,
> Elend bedrängt [3])

— Wir gewinnen zum Schluß Ausblicke auf eine viel spätere Entwicklung, wenn wir darauf hinweisen, daß sich mit dem welt-

---

den Himmel über diesem Gebiet ein. „Wo kann ich den dritten Fuß ausmessen?", rief die furchtbare Gottheit. „Auf meinem Haupte", erwiderte der König. Der Gott trat ihm auf das Haupt und drückte ihn in die unterirdischen Regionen hinab (Pandit Natesa Sastri, „Hindu feasts and ceremonies", Madras, 1903; Gopal Panikkar, „Malabar and its folk", Madras, 1900). — Es kann wohl kaum bezweifelt werden, daß hier eine Nachwirkung der alten Lehre von den „drei Schritten" Vishnus vorliegt. Das riesenhafte Anwachsen des Kindes oder Zwerges kann natürlich sehr verschieden gedeutet werden; eine Deutung, über deren Zulässigkeit ich freilich nicht entscheiden kann, würde es mit der Trennung der Weltregionen in Zusammenhang bringen. Die Riesengestalt Vishnus wird Visparupa genannt, was in der zuerst genannten Schrift mit „world-pervading shape" wiedergegeben ist. Ein solches Wachsen setzt auch die neuseeländische Sage von Tanemahuta voraus.

[1]) H. O. Lange in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch d. Religionsgeschichte, I, 1905, S. 231.

[2]) Dieterich, „Mutter Erde", S. 42.

[3]) Vers. 154 f. (Übersetzung Peppmüllers). — Eine vollständige Erklärung der Erzählung in Hesiods Theogonie würde dadurch freilich nicht gewonnen sein. Vgl. O. Gruppe, „Die griechischen Kulte und Mythen", I, 1877, S. 570, 584 f., wo andere Deutungen versucht werden.

Digitized by Google

beherrschenden Gegensatz von Himmel und Erde Wertunterschiede verbinden können. Dabei ist wohl besonders in der Vorstellung des von den Himmelsregionen ausgehenden Lichtes, aber auch in dem Gedanken an die majestätische Ordnung der Gestirnbewegungen der Grund zu suchen, warum gewöhnlich [1]) das Himmlische als das Vollkommenere, das Irdische als das Unvollkommenere erscheint, wie das in der chinesischen Weltanschauung schon deutlich hervortrat. Dieser Unterschied in der Bewertung wurde auch für das Weltbild unserer abendländischen Kultur maßgebend. Er zeigt sich in der Philosophie bei den Pythagoreern, die das Weltall in verschiedene Regionen einteilten, von denen das „Hyposélenon", d. h. das Reich unter dem Monde, als das unvollkommenere galt. Von größter Wirkung auf die spätere Zeit war die entsprechende Wertunterscheidung in der peripatetischen Lehre, in der die bessere Welt über dem Monde als das „Jenseits" bezeichnet wurde. In dieser Lehre, sagt Siebeck in seinem „Aristoteles", hat sich, „in bezug auf das Verhältnis der Erde zum Himmel die Vorstellung eines Gegensatzes ausgebildet, der nachmals für die religiöse Weltanschauung des Mittelalters eine besondere Bedeutung erhielt: jene verhält sich zu diesem wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie das Materielle zum Ätherischen, wie das Irdische zum Himmlischen". Sobald wir die wissenschaftliche Einstellung verlassen, stehen wir noch heute unter dem Zwang dieser Auffassung.

B. Licht und Finsternis

Unser zweites Beispiel steht insofern in enger Beziehung zu dem ersten, als das Licht von den Himmelskörpern, vor allem von der Sonne, ausgeht. Aber das Prinzip der Finsternis hat, wenn es lokalisiert wird, für das mythologische Denken seinen Sitz hauptsächlich in den dunklen Regionen unter dem Erdboden, wo die Toten wohnen [2]), oder in den Tiefen des Meeres, das sich nach weit

[1]) Gegenbeispiele bei Tylor, „Anfänge der Kultur", II. S. 271, 274.

[2]) In der Erzählung von Ischtars Höllenfahrt ist die Unterwelt das „Land ohne Rückkehr", das Haus der Finsternis, dessen Bewohner des Lichtes entbehren, wo Staub ihre Nahrung, ihre Speise Erde ist.

Digitized by Google

verbreitetem Glauben gleichfalls unter der Erde fortsetzt. Dadurch kann die Erde selbst, auf deren Oberfläche die Menschen wohnen, eine Mittelstellung zwischen dem Ueberirdischen und Unterirdischen einnehmen, so daß jener „dreistöckige" Aufbau der Welt entsteht, den Paulus dem Christentum übermittelt hat [1]). Ich erwähne diese Strukturform nur darum, weil später (in dem zweiten Hauptteil) von philosophischen Mittelstellungen zwischen zwei Extremen gesprochen werden soll. Jetzt sehen wir davon ab, um bloß auf die Ausbildung des Gegensatzes von Licht und Finsternis zu einer dualistischen Weltanschauung zu achten, und die für die Religionsgeschichte besonders wichtige Gedankenentwicklung ins Auge zu fassen, die sich aus den Vorstellungen von dem Kampfe der beiden Prinzipien ergibt.

Die Unterscheidung von Licht und Finsternis kommt wohl in jeder mythologischen Weltanschauung irgendwie zur Geltung. Mit ihr verbindet sich leicht der Gegensatz des Wohltätigen und Schädlichen, des Freundlichen und Feindlichen, des Guten und Bösen. Auch in der Genesis wird alles Geschaffene als gut bezeichnet, nur die Finsternis nicht, was nach H. Gunkel auf die durchgeführten Dualismen der babylonischen Mythologie zurückverweist [2]). Bei den Azteken steht dem Gotte des Lichtes, Quetzalcoatl, der wie der hellenische Sonnengott zugleich ein Bringer geistiger Erleuchtung ist, Tezcatlipoca, der Gott der Dunkelheit, gegenüber, „und hier erscheint der überall bei den Naturvölkern und auf höheren Gesittungsstufen bedeutungsvolle Kampf zwischen Licht und Dunkelheit, Leben und Tod, der schüchterne Keim eines späteren ethischen Dualismus" [3]). Zu klassischer Ausprägung ist die vergeistigende Auffassung der beiden Weltmächte in der iranischen Religion gelangt. Hermann Oldenberg [4]) hat in feinen Ausführungen gezeigt, wie sich unter den Völkern von Iran das geschichtliche Leben und die Wucht starker Persönlichkeiten

[1]) Heinrich Weinel, „Paulus" (1904), S. 18. — Eine andere Mittelstellung ergibt sich, wenn die mit Licht erfüllte Luft, oder das duftende Pneuma mancher Gnostiker als Mittleres zwischen Licht und Finsternis auftritt (vgl. W. Bousset, „Hauptprobleme der Gnosis", 1907, S. 119 f).

[2]) H. Gunkel, „Schöpfung und Chaos", 1895, S. 116.

[3]) Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte", 3. A., I, S. 31 f.

[4]) Oldenberg, „Die iranische Religion" (Kultur der Gegenwart, Teil I, 3. Abt., I, S. 77, 81).

Digitized by Google

kräftiger als in Indien entfaltete und wie dem auch die Unterschiede im religiösen Leben entsprachen: dort die unbestimmt verschwimmenden Figuren der zahllosen vedischen Sänger, Opferer, Theologen, hier der eine Prophet, der starke Streiter Zarathustra; dort die unendlich bewegliche Gestaltenfülle der indischen Mythologie, hier der strenge Ernst eines von Tätigkeit erfüllten Lebens und die Klärung und Durchgeistigung der mythologischen Ueberlieferung durch den großen Grundgedanken, der in dem „weltbeherrschenden Gegensatz des Guten und Bösen" wurzelt.

Dementsprechend stehen in dem Avesta zwei Hauptmächte einander gegenüber: der „weise Herr" Mazda Ahura (Ormuzd oder Ormazd) und Angra Mainyu (der spätere Ahriman). Sie werden in den Gathas des älteren Avesta als ein Zwillingspaar geschildert, das gänzlich entgegengesetzte Eigenschaften aufweist, wobei der Dualismus des Guten und Bösen eine entscheidende Rolle spielt. „In Gesinnung, Worten und Taten", heißt es, wurden sie nach dem Guten und Bösen benannt; denn der bessere Geist, „der sich in den festen Himmel kleidet", wählte sich die Gerechtigkeit, der andere aber das Schlechttun. Der Text der Gathas läßt sogar den Gott Ormuzd selbst diese Antithese mit äußerstem Nachdruck betonen; am Anfang der Dinge sprach der heiligere Geist so zu dem argen: „nicht stimmen unsere beiden Gedanken noch Lehren noch Absichten noch Überzeugungen noch Worte noch Werke noch Individualitäten noch Seelen zusammen" [1]).

Der gute Geist ist von himmlischer Natur. In einem Opferliede des jüngeren Avesta heißt es: „den schönsten Körper unter den Körpern sprechen wir Dir zu, Ahura Mazda, und diese Lichter und das höchste der hohen, welches die Sonne heißt" [2]). James Darmesteter indentifiziert Ahura Mazda mit dem alten indoeuropäischen Himmelsgott und nimmt an, daß ihm Ahriman erst in der iranischen Periode als ein selbständiges und einheitliches Prinzip entgegengestellt wurde, so daß also die „Zwillinge" der Gathas tatsächlich in sehr verschiedenen Zeiten entstanden wären[3]). Aber im Avesta ist ihre Opposition schon etwas Gegebenes. „Or-

[1]) Chr. Bartholomae, „Die Gathas des Avesta", 1905, S. 13.
[2]) Vgl. Edv. Lehmann's „Textbuch der Religionsgeschichte", 1912, S. 267.
[3]) „Les deux jumeaux sont nés à des siècles de distance" (James Darmesteter, „Ormazd et Ahriman", 1877, S. 30 f. 338).

Digitized by Google

mazd", sagt Darmesteter in einer seiner kurzen Zusammenfassungen, „wohnt droben im unendlichen Licht mit Allwissenheit und Güte; Ahriman, dem sich Unwissenheit [1]) und Schlechtigkeit gesellen, haust im Abgrund in unendlicher Finsternis". Aus dem Kampfe der beiden erklärt sich die bestehende Welt mit ihrer Mischung von guten und schlimmen Eigenschaften — zu den schlimmen zählt der „teufelgeschaffene Winter" und die den Kühen verderbliche Stechfliege ebenso wie das Leid, die Sünde und der Zweifel [2]). Aber nicht nur die bestehende Mischung des Guten und Schlimmen rührt bei dieser das Problem der Theodizee so einfach lösenden Auffassung [3]) von dem Zwist der beiden Hauptgötter her; auch die Entwicklung der Welt und das Ende der Dinge ist durch ihre Feindschaft und durch den Kampf der sie begleitenden himmlischen und höllischen Mächte bestimmt [4]). Da Ahriman bei all seiner Tücke doch zugleich der Unwissende ist, wird Ormuzd zuletzt den Sieg erringen. Am Weltende wird der finstere Geist niedergeworfen, alle Unreinheit verschwindet, und das Reich der Asa (Wahrheit, Recht) triumphiert über das Reich der Drug (Lüge, Trug). Das ist der kraftspendende Glaube der Iranier, der uns ähnlich noch aus dem Lutherliede von der großen Macht und vielen List des alten bösen Feindes nachzuklingen scheint, dem gegenüber der Herr Zebaoth doch schließlich das Feld behaupten wird, oder aus Gustav Adolfs Schlachtgesang: „So wahr Gott Gott ist und sein Wort, muß Teufel, Welt und Höllenpfort' und was dem tut anhangen, endlich werden zu Hohn und Spott."

Der iranische Dualismus entgegengesetzter Gottheiten hat in der Tat auf die abendländische Geisteswelt einen nicht leicht zu ermessenden Einfluß ausgeübt. Schon Aristoteles soll nach Diognenes Laertius von den beiden Prinzipien der persischen Magier gesprochen haben, von denen das gute Zeus oder Oromasdes,

[1]) Vgl. die Erzählungen vom „dummen Teufel".

[2]) Vendidad, vgl. Edv. Lehmann, a. a. O. S. 275.

[3]) „Unde nec perfectum bonum est in hoc mundo", sagt der Gnostiker Basilides von diesem Dualismus. (W. Bousset, „Hauptprobleme der Gnosis", S. 93.)

[4]) Zu den himmlischen Lichtwesen, die Ormuzd umgeben, gehören auch Abstraktionen wie „die gute Gesinnung", „die Vollkommenheit" oder „die beste Gerechtigkeit". — Daß dem „Wort" magische Kräfte innewohnen, ist uralter Volksglaube; hier werden aber Wertbegriffe zu selbständigen Wesenheiten, so daß man von einer mythologischen Parallele zu Platons Ideen sprechen könnte.

Digitized by Google

das böse Hades oder Areimanios heiße. Plutarch, der in seiner eigenen Lehre dem guten Prinzip eine böse Weltseele gegenüberstellt, erklärt in seiner Schrift über Isis und Osiris, daß die weisesten Männer an die Existenz zweier rivalisierender Gottheiten glauben; das sei auch die Lehre des Zoroastris gewesen, der fünftausend Jahre vor dem trojanischen Kriege gelebt habe [1]). Besonders bedeutsam war aber die Weiterbildung der persischen Zweigötterlehre bei den Mandäern und Manichäern, oder allgemeiner: bei den heidnischen und christlichen Gnostikern überhaupt. In dem schon wiederholt angeführten Werke von W. Bousset [2]) über die Hauptprobleme der Gnosis findet man eine Menge von Beziehungen zwischen den iranischen und gnostischen Anschauungen aufgedeckt; für unsere Zwecke kommt vorläufig besonders das Kapitel „Der Dualismus der Gnosis" in Betracht. Obwohl bei der systematischen Ausbildung der christlichen Gnosis mancherlei aus Hellas stammende Einflüsse nicht zu verkennen sind (so besonders der eher zum Monismus oder Panentheismus führende Gedanke der vom Urprinzip herabkommenden Emanationen und die den Persern fremde Unterscheidung des geistigen und materiellen Seins), wird doch hervorgehoben, daß der Ursprung und das innerste Wesen der vielgestaltigen Erscheinung eher asiatisch sei. Dabei zeigt sich aber fast überall das Hereinwirken des persischen Dualismus. So stehen sich bei den Mandäern die Mächte des Lichts und der Finsternis wie in der Religion der Iranier gegenüber, und das Weltgeschehen beruht wie dort auf der Empörung dunkler Gewalten, die sich des Lichtes bemächtigen wollen. Eine völlig dualistische Grundlage besitzt auch die einflußreiche und weitverbreitete manichäische Lehre, in der Augustin eine Zeitlang die beste Erklärung für die Herkunft des Übels zu erblicken glaubte [3]). Der Gnostiker Basilides hat die ihm leer

[1]) Vgl. den Anfang des Werkes von Darmesteter.

[2]) Vgl. auch A. Dieterichs grundlegendes Buch „Eine Mithrasliturgie" 1903.

[3]) Max Scheler, der in seinem Buche „Vom Ewigen im Menschen" (1921) den „Kern des Augustinismus" von seinen zeitgeschichtlichen Hüllen befreien und durch die phaenomenologische Methode erneuern will (S. 3), hält jeden Theismus ohne die Annahme eines „Falls" für „Nonsens" (S. 707). Den Fall aber bezieht er nicht nur auf den Menschen. „Der Ursprung des Bösen, das der letzte Grund ist des Uebels dieser Welt . . . kann weder im Weltgrund selbst

Digitized by Google

erscheinende Mannigfaltigkeit der griechischen Systeme abgelehnt und ihnen die klare Lehre der Barbaren über das Gute und Böse gegenüberstellt, so daß Clemens Alexandrinus ihm vorwarf, er habe den Teufel zum Gotte gemacht. Auch bei den Ophiten und anderen Richtungen der Gnosis treten die persischen Grundvorstellungen noch deutlich genug zutage, und für Marcion wurde der Gott des Alten Testamentes zum Ahriman, dessen Werke der ihm entgegengesetzte Christus vernichtet hat.

— Wenn wir es nun unternehmen, noch einen weiteren Zug der iranischen Weltanschauung ins Auge zu fassen, der mit der Vorstellung von dem K a m p f e der beiden Prinzipien zusammenhängt, so drängt sich die Erinnerung an das vorhin angeführte Lutherlied von neuem auf. In jenen, von kriegerischen Bildern erfüllten Versen wird nicht nur von dem schließlichen Sieg Gottes über den Bösen gesprochen. Die Menschen selbst sind durch die grausamen Zurüstungen des Feindes bedroht. Und da sie seiner Macht und Tücke nicht gewachsen sind, so bedürfen sie der Hilfe des ihnen von Gott geschickten Retters und E r l ö s e r s : „es s t r e i t ' t für uns der rechte Mann, den Gott hat selbst erkoren." Wenn wir uns nun die Frage stellen, ob der Erlöser-Glaube in den Anfängen der christlichen Religion eine ganz isolierte Erscheinung gebildet habe oder nicht, so werden wir zuerst betonen müssen, daß diese Vorstellung als solche zu der Weltanschauung der h e l l e n i s c h e n P h i l o s o p h e n (besonders der Platoniker) keine so nahen Beziehungen aufweist, wie man wohl früher angenommen hat. Wir stoßen zwar in Griechenland frühzeitig auf den Seelenglauben der Orphiker, bei denen der Gott Dionysos als Erlöser galt (Dionysos Lyseus). Aber in der eigentlichen Philosophie der Griechen tritt auch da, wo es sich um das Heil der Seele und ihren Aufstieg zum Ewigen handelt, naturgemäß das Verständnis und die Befolgung der L e h r e an die Stelle des p e r s ö n l i c h e n g ö t t l i c h e n H e l f e r s. Bei den orientalischen Völkern ist dagegen der wirkliche Erlöserglauben weit verbreitet gewesen, und zwar in der b e s o n d e r e n A u s b i l d u n g, daß es sich dabei zugleich um

---

liegen, noch allein im Menschen. Er muß seinen Ort haben in einer metaphysischen Zwischensphäre zwischen beiden, in einem f r e i e n A u f s t a n d g e g e n G o t t d u r c h e i n e P e r s o n, d i e M a c h t h a t ü b e r d i e W e l t" (S. 502, vgl. 495 f).

Digitized by Google

die Bekämpfung und Besiegung der Mächte der Finsternis handelt. Neuere Theologen und Philologen haben zu zeigen versucht, daß die Vorstellung des kämpfenden Erlösers vor allem mit der späteren Entwicklung des persischen Dualismus zusammenhänge. Ob dieser Versuch in jeder Hinsicht und in ganzem Umfang gelungen ist, kann ich nicht beurteilen. Aber für meine Zwecke kommt es ja auch nicht so sehr auf den Nachweis historischer Abhängigkeiten als auf die Hervorhebung von Analogien der Denkweise an. Ich will den Versuch machen, das für uns Wesentliche aus der schwer zu überblickenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen herauszuheben und in möglichster Kürze zur Darstellung zu bringen. Dem gestellten Thema entsprechend beschränke ich mich dabei auf die Entwicklung, die von unserem Gegensatz aus schließlich zu der Vorstellung von dem die Finsternis und das Böse bekämpfenden Erlöser-Gott geführt zu haben scheint.

Das die Welt erfüllende Licht stammt von dem Himmel und ist vor allem in der Sonne verkörpert. Die Sonne aber geht täglich unter, und nach ihrem Versinken wird die Welt in Finsternis gehüllt, um am Morgen, wenn das Tagesgestirn sich im Osten wieder erhebt, von neuem erhellt zu werden. Wahrscheinlich hat das Schauspiel des Sonnenuntergangs und der damit verbundenen Verfinsterung die religiöse Phantasie der Menschheit mindestens ebenso stark beeinflußt, wie die (von Herder betonte) Rückkehr des Lichts am Morgen. Von hier aus lassen sich nun folgende Hauptstufen in der Entwicklung der mythologischen Vorstellungen konstruieren.

Es kommt zunächst zu so naiven Erklärungsversuchen, wie wir sie z. B. bei den Bakairi in Zentral-Brasilien finden: der Stammesheros Keri, der sich in den Besitz der Sonne gebracht hat, fertigt einen großen Topf an und stülpt ihn über das Gestirn — dann wird es Nacht; wenn er den Topf wieder aufhebt, kehrt der Tag zurück[1]). Viel höher steht schon die Vorstellung der alten Ägypter, wonach die göttliche Sonne am Abend auf einer Barke in das finstere Totenland einfährt, um es am anderen Morgen wieder zu verlassen. In das Totenland: damit war in dem Volksglauben das große Thema angeschlagen, aus dem sich die nähere Beziehung

[1]) K. v. d. Steinen, „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens", 2. A., 1897, S. 312, 324.

Digitized by Google

des Mythos zum Schicksal der Seele entwickeln konnte: der mächtigste Vertreter des oberen Reiches senkt sich mit der Helle des Tages hinab in das Reich der Nacht, wo die Toten wohnen. Sobald sich die Vorstellung von dem Kampfe der beiden Mächte ausgebildet hatte, konnte die Phantasie daran weiterarbeiten. Die Finsternis (die noch in den Anfängen der griechischen Philosophie als etwas Positives, Substantielles aufgefaßt wurde) ist nun ein furchtbares Ungeheuer, das seinen Erzfeind, das Licht, vernichten möchte. Die Mächte des Lichtes aber erringen, wenn sie auch vorübergehend von dem Rachen des Ungetüms verschlungen werden, doch schließlich den Sieg. Dieser Kampf wird sehr häufig so gedacht, daß der Licht-Heros sich in verwandelter Gestalt heimlich und unerkannt dem Feinde nähert, um ihn zu überlisten; dazu trägt er eine mit scharfen Messern und Schwertern (auch Widerhaken) versehene Rüstung, die das Innere des Ungetüms zerschneidet und so seinen Untergang herbeiführt [1]).

Wo der Unterschied von Sommer und Winter deutlich hervortrat, oder wo in Regenzeiten das Himmelslicht wochenlang verdüstert wurde, da schien der Kampf der beiden Mächte auch längere Perioden zu umspannen, so daß eine darüber hinausgehende, die ganze Weltentwicklung ins Auge fassende Analogiebildung nicht fern lag. Dieses kosmische Drama knüpfte sich in den orientalischen Religionen nicht nur an die Sonne, sondern an verschiedene Himmelswesen an, wie das z. B. die großartig geschilderte Höllenfahrt der Göttin Ischtar zeigt. Unter solchen Lichtwesen mußte der göttlich gedachte „Urmensch" (Protanthropos) eine besonders nahe Beziehung zu dem Schicksal der dem Tode verfallenen Einzelmenschen erhalten. In dem komplizierten Begriff des Urmenschen [2]) steckt wohl zunächst etwas von der alten Vorstellung des Urahnen. Daneben wirkt manchmal der Gedanke des riesigen Makranthropos herein, aus dessen Körperteilen (wie bei dem Riesen Ymir in der Edda) die materielle Welt gebildet

[1]) Vgl. Hans Schmidt, „Jona", Göttingen, 1907. Schmidt deutet die Messer, Schwerter und Widerhaken an der Rüstung des Lichtheros als Sonnenstrahlen.

[2]) Vgl. ob. S. 4.

Digitized by Google

wird [1]). Bei den Indern und Persern wird er aber auch als ein himmlisches Lichtwesen gedacht, das, wie Bousset zeigt (a. a. O. S. 221), der Sonnengottheit nahe steht. Erst durch diese Verbindung mit dem Lichte gewinnt der „Mensch" oder „Urmensch" die Bedeutung, die ihn zum Erlöser werden läßt. Dieser „Mensch", sagt Reitzenstein in seinem Buche „Das iranische Erlösungsmysterium" (S. 116), ist im Persischen der Erneuerer der Welt, Träger der Gottesbotschaft und Gotteskraft, der Erlöser für das ganze Geschlecht, aber zugleich der Erlöste, der als erstes Lichtwesen in den Himmel zurückkehren darf, ein Gott und zugleich der ideelle Vertreter der Seelen, die große Seele."

Mit den letzten Worten ist schon auf die Bedeutung des zunächst kosmischen Mythos für das Schicksal der einzelnen Menschenseele hingewiesen. Die Finsternis ist das Land der Toten, und ihr Beherrscher der Gott des Todes [2]). Die Befreiung des im Totenreiche gefangenen Erlösers ist das Vorbild, das der Gläubige in mystischer Vereinigung mit dem Gotte „nacherleben" muß (Reitzenstein, a. a. O. S. 59), um selbst der Gewalt des Todes zu entrinnen und in die Seligkeit des Himmels eingehen zu können. Der Gott selbst ist zur Materie herabgestiegen, dort in Todesschlaf versunken [3]), aber wieder erweckt worden und in seine himmlische Heimat zurückgekehrt. Wenn nun der Gläubige sich im Mysterium mit dem Gott vereinigt oder ihn in sich aufnimmt, so erlangt er „die felsenfeste Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit, ja Göttlichkeit" [4]). Diese enge Verbindung zwischen dem Schicksal des Gottes und dem der Menschenseele macht es nach der Ansicht von Reitzenstein verständlich, wie „der Menschensohn-Glaube der ersten christlichen Gemeinde die Notwendig-

---

[1]) Vgl. die persischen und indischen Belegstellen in Boussets Kapitel „Der Urmensch" (a. a. O., S. 206 f.).

[2]) Das gilt schon für den Ahriman des älteren Avesta: die beiden Zwillingsgeister, heißt es dort, schufen zuerst Leben und Nicht-Leben.

[3]) In dem von Reitzenstein („Das iranische Erlösungsmysterium", S. 2 f.) veröffentlichten Zarathustrafragment wird der „vermischte" und „in der Umklammerung des Todes" seufzende Gott aufgefordert, die Trunkenheit, in der er entschlummert ist, abzuschütteln.

[4]) R. Reitzenstein, „Die hellenistischen Mysterienreligionen", 2. Aufl., 1920, S. 7.

Digitized by Google

keit des Todes Jesu erfassen und in seiner Auferstehung die Gewißheit gewinnen konnte, daß er die Seinen mit sich führen müsse" (a. a. O. S. 84).

Damit ist in der starken, vielleicht etwas gewaltsamen Vereinfachung, wie sie eine in Umrißlinien ausgeführte Zeichnung der Wirklichkeit gegenüber bietet, ein Bild von den Gedankenverbindungen gegeben, die von dem Dualismus lichter und finsterer Mächte aus zu dem Glauben an die Erlösung der Seele hinüberleiten. Um die Nachwirkung dieser ursprünglich aus dem Orient stammenden Gedanken im christlichen Bewußtsein zu veranschaulichen, greife ich noch ein drittes Mal auf Luther zurück, für den ja das böse Prinzip ohne Zweifel eine Realität bedeutet hat. In seinem Jubelgesang auf die Erlösung („Nun freut euch, liebe Christeng'mein") schildert er den Zustand der unerlösten Seele: „Dem Teufel ich gefangen lag, im Tod war ich verloren, ... die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Höll' mußt' ich versinken." Aber den erbarmenden Gott hat das Elend der Menschenseele gejammert, und so hat er seinen lieben Sohn ausgesendet, damit er zum Heil der Armen den bittern Tod erwürge. „Gar heimlich" führt Gottes Sohn seine Gewalt und geht in armer Gestalt aus, um den Teufel zu fahen. Der böse Feind vergießt sein Blut und verschlingt sein Leben; dann aber fährt der Erlöser auf zu seinem himmlischen Vater und verleiht den Menschen, die des edlen Schatzes teilhaftig werden, den Geist, der sie in Trübsal tröstet.

„Gar heimlich", sagt Luther, führt Gottes Sohn seine Gewalt. Die „arme Gestalt", die der Erlöser annimmt, erscheint so im Lichte einer Kriegslist, deren er sich bedient, um den Teufel zu überwältigen. Das entspricht genau den Erlösermythen des Orients. „Der Lichtheros", sagt Bousset in seiner Darstellung (a. a. O. S. 244), „schleicht sich unerkannt unter die Mächte der Finsternis, jagt ihnen das Geheimnis, auf dem ihre Kraft beruht, ab und besiegt und vernichtet sie dann." Aber die Nachwirkung der alten mythologischen Vorstellungen reicht (wenigstens in der Form bildlicher Wendungen) noch weiter: sie dehnt sich auch auf jene Messer und Widerhaken aus, die sich an der Rüstung des Erlösers befinden und, wie man annimmt, ursprünglich die Sonnenstrahlen symbolisiert haben. In einer Osterpredigt

aus dem Jahre 1526 führt Luther folgendes aus: Gott verbirgt es dem Teufel, daß er ihn fangen will. Er tut wie ein Fischer mit dem Würmlein an der scharfen Angel. Der Teufel denkt, er habe ja die Propheten alle aufgefressen. Nun will er den Christum auch verschlingen als ein niedliches Bisslein. So hebt er an, frißt den Christum und verschlingt ihn. Aber es bekommt ihm „wie dem Hunde das Gras". Christus bleibt ihm im Halse stecken und er muß ihn wieder ausspeien, wie der Walfisch den Propheten Jonas, „und eben mit dem Fressen ermordet und erwürgt sich der Teufel selbst und wird von Christo gefangen". — Es ist wunderbar, wie hier der kriegerische Germane die alten Bilder verwertet, die, durch die Kirchenväter vermittelt, auf die mythologischen Vorstellungen des Orients und da wieder vielleicht hauptsächlich auf die der kriegerischen Perser zurückführen.

C. Chaos und Kosmos.

Die große Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung des Seienden ist uns schon bei der Betrachtung der bisher vorgeführten Beispiele entgegentreten. Bei der ersten Antithese wird das Dasein der Dinge aus der Vermählung von Himmel und Erde abgeleitet. Bei der zweiten wird die aus Gutem und Schlimmem gemischte Beschaffenheit der Welt aus dem Kampfe eines lichten und finstern Prinzips erklärt. Es handelt sich um eine andere Wendung des Problems, wenn der primitive Denker darüber grübelt, welcher Urzustand der Ordnung vorausgegangen sei, die unsere Welt zu einem „Kosmos" macht. Auf diese Frage gibt es zwei verschiedene Antworten. Die eine hat Aristoteles gegeben: es ist immer so gewesen; die Welt war von Ewigkeit her ein Kosmos. Aber für das der menschlichen Natur tief eingewurzelte Bedürfnis nach Ableitung und Erklärung liegt darin offenbar eine gewisse Resignation, die wir auf der Stufe des mythologischen Denkens kaum erwarten werden. Hier ist der entgegengesetzte Gedanke natürlicher: es ist einmal ganz anders gewesen; der Kosmos ging aus einem von ihm völlig verschiedenen Urzustande hervor, in dem es weder Ordnung noch bestimmte Gestaltung noch Sonderdasein gab — dem Chaos. In seiner Logik spricht H. Cohen von einem „abenteuerlichen Umweg" des wissenschaft-

Digitized by Google

lichen Denkens: „auf dem Umweg des Nichts stellt das Urteil den Ursprung des Etwas dar" (S. 69). Etwas Aehnliches ereignet sich, wenn die unreflektierte Methodik des vorwissenschaftlichen Denkens den Kosmos aus dem „Un" aller Formbestimmtheit entspringen läßt.

Ich habe damit schon angedeutet, in welchem Sinne der Chaos-Begriff hier verwendet werden soll. Franz Lukas hat in seiner wertvollen Schrift über „Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker" (1893, S. 6) erwähnt, daß bei dem Worte Chaos gewöhnlich an „ein Durcheinander qualitativ verschiedener Grundstoffe" gedacht werde. Diese Definition, die, z. B. für den Chaos-Begriff Hesiods, wie Lukas selbst gezeigt hat, schwerlich passen würde, werden wir nicht zugrunde legen; sie ist für das mythologische Vorstellen auch sicher zu sehr an naturphilosophischen Gesichtspunkten orientiert. Wir verstehen vielmehr, von dem Gegensatz zum Kosmos ausgehend, unter dem Chaos einfach ein — durch die „via negationis" gebildetes — Prius aller Ordnung und Gestaltung, dem äußerlich die feste Umgrenzung und innerlich alle Formbestimmtheit fehlt, das aber die Grundlage für die Formung abgibt wie die sogenannte platonische Materie. Dieses Prinzip wird von dem primitiven Denken nicht nur personifiziert und vergöttlicht, sondern (vermutlich auch bei der später zu erwähnenden zeitlichen Formulierung) zugleich als ein räumlich ausgedehntes Substrat gedacht: als ein räumliches „Etwas", das, an sich formlos, die Grundlage und Möglichkeit der Formung enthält.

Der Gedanke, es sei „einmal ganz anders gewesen", verrät sich zunächst in der Vorstellung von einem Urzustande, in dem alles bestimmte Sonderdasein noch fehlte; das ist der nächstliegende negative Ausdruck, der sich für den Begriff eines „Un" aller Gestaltung finden läßt. So heißt es in der kosmogonischen Einleitung eines babylonischen Beschwörungstextes: ein Haus der Götter war noch nicht gebaut, ein Rohr nicht entsprossen, ein Holz nicht gewachsen, eine Lehmform nicht hergestellt, eine Stadt nicht angelegt, Menschengewühl nicht gemacht usw. Ähnliche Negationen gebraucht der Schöpfungshymnus des Rigveda, der jedoch über die konkreten Beispiele hinaus zu den kühnsten Abstraktionen fortschreitet: nicht der Luftraum war im

Digitized by Google

Anfang, nicht der Himmel darüber, nicht der Tod war damals, noch die Unsterblichkeit, kein Unterschied war damals zwischen Tag und Nacht. Und nun die abstrakte Fassung, die die philosophische Veranlagung der Inder verrät: es war damals kein (absolutes) Nichts, aber auch kein (empirisch bestimmtes) Sein [1]). Infolgedessen verkündet die vierte Strophe des Hymnus (wohl im Sinne des griechischen „Me on", d. h. des noch nicht bestimmten Seins) denselben Gedanken, den wir vorhin aus der Logik des Neukantianers Cohen angeführt haben: „die Wurzelung (das Eingebundensein) des Seienden im Nichtseienden fanden die Weisen, indem sie im Herzen nach Einsicht suchten." Auch in dem chinesischen Tao-te-king (Lao-tze) wird von einem „unbestimmten Etwas" gesprochen, das still und leer und einsam existierte, ehe Himmel und Erde vorhanden waren, und das H. Haas ebenfalls mit dem griechischen Me on vergleicht. [2])

Es entspricht aber nicht der Natur des menschlichen Denkens, bei bloßen Negationen stehen zu bleiben. Fragen wir nach den positiven Merkmalen, die dem vor-kosmischen Ursein zukommen, so finden wir zunächst, daß es eben doch als die Potenz gedacht wird, die die Möglichkeit der Sondergestaltung in sich birgt; so ist das indische Urprinzip das Entwicklungsfähige, Lebenskräftige, in dem sich Verlangen oder Liebe regen. Ferner wird der Urzustand in der Regel als in Finsternis gehüllt vorgestellt, da ja die lichtspendenden Gestirne noch fehlen. Für uns wichtiger ist aber die Verbindung des Chaosbegriffes mit solchen Naturerscheinungen, die nach der Abrechnung alles von ihnen unterschiedenen Seins am ehesten geeignet schienen, dem Gedanken des Gestalt- und Grenzenlosen eine anschauliche Grundlage zu geben. Am häufigsten wird wohl der dem Kosmos vorangehende chaotische Urzustand als dunkles, grenzenloses Urgewässer gedacht. So heißt es in einem babylonischen Schöpfungsbericht, Apsu und Tiamat (als der Süß- und Salzwasserozean gedeutet), hätten im Anfang, als noch kein Ding und kein Gott geschaffen, kein Name genannt und kein Schicksal bestimmt war, ihre Gewässer vermischt; die Aegypter betrachteten das Urwasser „Nun" als den

[1]) Die in Klammern hinzugefügten Adjektiva geben die Auslegung Deussens wieder.

[2]) Vgl. Edv. Lehmanns Textbuch, S. 16, Anm. 2.

Digitized by Google

Anfang aller Entwicklung, und nach der vedischen Kosmogonie war die Welt im Beginn ein in Finsternis gehülltes, „nebelhaftes Wassergewoge". H. Gunkel hat in seiner Schrift „Schöpfung und Chaos" (1895, S. 15) diese Auffassung aus dem Eindruck großer Überschwemmungen zu erklären gesucht. „Der Mythus", sagt er, „denkt sich die erste Entstehung der Welt so, wie noch gegenwärtig die Welt in jedem neuen Jahre entsteht. Zuerst ist sie Wasser und Finsternis; dann aber entsteht das Licht, und das Wasser scheidet sich nach oben zu den Wolken und nach unten zu dem Meere. Diese Anschauung ist nur deutlich in einem Lande, dessen Charakter große Ströme bestimmen. Im Winter strömt der Regen vom Himmel und vermischt sich mit den Wassern unten zu einem „Chaos"; aber das Frühjahr bringt die Scheidung der Wasser nach oben und unten." Mindestens ebenso wichtig ist wohl der Anblick der täglich aus dem Ozean auftauchenden, die alles verschlingende Nacht überwindenden Sonne und der dem Sonnenaufgang vorausgehenden Morgenröte gewesen, der umbrarum victrix (Virgil), die, wie es in dem Veda heißt, das dunkle Ungetüm der Nacht verdrängt und aufleuchtend ihre Ordnungen vollzieht [1]).

Man kann sich die Frage stellen, ob der erste hellenische Philosoph Thales in seiner Lehre von dem Wasser als dem Urstoff aller Dinge, von solchen mythologischen Vorstellungen beeinflußt war. Wenn man erwägt, daß auch Homer den Okeanos als die „Geburt der Götter" bezeichnet, so wird man einen solchen Einfluß nicht ohne weiteres bestreiten dürfen, obwohl Aristoteles im ersten Buche seiner Metaphysik die Meinung äußert, es sei die feuchte Natur des Samens und der Nahrung gewesen, die den Thales zu seiner Lehre veranlaßt habe [2]). Fügt doch Aristoteles selbst hinzu, daß „manche Hellenen eine entsprechende Ansicht schon in jenen uralten Spekulationen erkennen wollen, die etwa von Okeanos und Thetis als den Eltern des Entstandenen reden". Die sogenannten jonischen „Physiker", deren erster Thales gewesen ist, haben zweifellos die rein physikalischen Probleme mehr in den Vordergrund gestellt, als es die mythologische Deutung der

[1]) Edv. Lehmann, a. a. O., S. 180.

[2]) Man nimmt an, daß es sich hierbei um Argumente handelt, deren sich erst Hippon von Samos bedient habe.

Digitized by Google

Natur vermochte; aber ihre Urstoffe sind doch zugleich göttlich, und der Zusammenhang mit der religiösen Betrachtungsweise ist nicht so völlig gelöst, daß eine Beeinflussung durch mythologische Vorstellungen ausgeschlossen erscheint.

Neben dem Wasserozean kann auch die Vorstellung des zwischen Himmel und Erde „gähnenden" Luftraums eine Grundlage für den Chaos-Gedanken abgeben, sobald angenommen wird, daß dieser Raum zuerst allein bestanden habe. Wie weit das tatsächlich geschehen ist, läßt sich freilich nicht mit voller Sicherheit feststellen. So gibt es sehr verschiedene Ansichten über die Bedeutung des von Hesiod an die Spitze seiner Theogonie gestellten Chaos. Die Identifizierung mit dem Urgewässer würde hier jedenfalls auf Schwierigkeiten stoßen, da erst die dem Chaos entsprungene Erde den Pontos und die Tiefen des Okeanos hervorbringt. Nach den meisten Auslegern hat Hesiod an den unendlichen Raum gedacht, wobei es aber fraglich bleibt, ob damit wirklich der abstrakte Begriff des Raums oder eine sich grenzenlos ausdehnende und zugleich die Kraft des Erzeugens in sich bergende luftartige Urmaterie bezeichnet werden soll. Th. Gomperz, der ebenfalls an den sich zwischen Himmel und Erde auftuenden Luftabgrund denkt, drückt sich vorsichtig aus: das Chaos Hesiods komme dem leeren Raume so nahe, als sich eben das sinnende Grübeln des primitiven Menschen den spekulativen Begriffen fortgeschrittener Denker zu nähern vermöge („Griechische Denker" I, 1896, S. 34). Diese Formulierung ziehe ich der These von Lukas vor, wonach das hesiodische Chaos den „absolut leeren Raum" bedeuten soll (a. a. O. S. 159). Daß der Sprachgebrauch der Hellenen es erlaubt, den Luftraum [1]) als Chaos zu bezeichnen, beweist eine mir seiner Zeit von Wünsch mitgeteilte Stelle aus Bakchylides, der den Adler „im unendlichen Chaos" umherschweifen läßt. — Es sei noch erwähnt, daß auch der „gähnende Abgrund" (ginnunga gap) der Edda, der vorhanden war, ehe es Sand und See und kühle Welle, Erde und oberen Himmel gab, als leerer Raum aufgefaßt worden ist. Da aber diese gähnende Kluft nicht das einzige Prinzip ist, sondern sich zwischen dem nördlichen Niflheim und der Licht- oder Feuerwelt des Südens befindet, so läßt auch hier die Über-

[1]) Ich sage absichtlich „Luftraum"; denn die Vorstellung, daß „die Luft" eines der Elemente sei, ist nicht ursprünglich.

Digitized by Google

lieferung, die zudem aus so viel späterer Zeit stammt als die orientalische, kaum eine gesicherte Schlußfolgerung zu.

Nehmen wir an, daß in den mythischen Weltschöpfungslehren der Hellenen das Chaos tatsächlich mit dem unendlichen Luftraum identifiziert wurde, so gewinnen wir von da aus eine Beziehung zu dem von mythologischen Bestimmungen freien, aber auch als göttlich gedachten Luftstoff des Anaximenes. Würde der Luftozean, aus dem alles Sonderdasein weggedacht ist, nicht den Eindruck des Grenzen- und Gestaltlosen machen, so hätte ihn vermutlich weder Anaximenes als Urstoff, noch die Mythologie als Chaos verwertet. In diesem Zusammenhang verdient, wie mir scheint, auch die Hypothese Tannerys [1]) Beachtung, wonach schon Anaximandros mit seinem „Apeiron" die unsichtbare Atmosphäre gemeint hätte, so daß dem Anaximenes hier nur das Verdienst zukommen würde, dem Prinzip seines Vorgängers den bestimmten Namen gegeben zu haben. Wenn man bedenkt, daß Anaximandros aus seinem Urstoff das Warme und Kalte entstehen läßt, daß dabei das Kalte den inneren Raum der sich gestaltenden Welt einnimmt, während das Warme, Feurige die äußere Umhüllung bildet, „wie die Rinde einen Baum umschließt", so gewinnt die Vermutung, daß hier das Mittlere, nämlich der Raum zwischen Himmel und Erde zum Ausgangspunkt genommen ist, an Kraft.

Nun haben wir noch eine dritte Bestimmung des Prius aller Weltordnung ins Auge zu fassen. Ehe es eine Sondergestaltung gab, konnte auch die Zeit noch keine bestimmte Regel des Geschehens aufweisen. Alle Zeiteinteilung und Zeitbegrenzung mußte fehlen, solange die Gestirne noch unerschaffen waren, oder allgemeiner: solange überhaupt keine sich wiederholenden Naturvorgänge ein Maß für die Veränderung abgaben. „Nicht Tod war dazumal", heißt es in dem schon erwähnten Schöpfungsmythus des Rigveda, „nicht Unsterblichkeit, nicht war der Nacht, des Tages Lichtglanz." Wenn von solchen Vorstellungen aus in der religiösen Spekulation das Indeterminatum des Urzustandes unter dem Begriff der grenzenlosen Zeit gedacht wurde, so kann das als eine unbegreiflich kühne Abstraktion erscheinen. Aber es gibt ja zahlreiche Belege dafür, daß die mythologische Phantasie

[1]) Paul Tannery, „Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre", Arch. für Gesch. d. Philos., VIII, 1895.

auch mit abstrakten Namen das lebensvolle Bild göttlicher Wesenheiten verbindet. Es wäre auch hier verfehlt, wirklich an einen von aller Anschaulichkeit entfernten Zeitbegriff zu denken. Die Zeit-Wüste, die der geordneten Zeit vorausging, ist natürlich ein mit Macht ausgestattetes Wesen, das die Fähigkeit des Erzeugens in sich birgt, ja, dieses Wesen erscheint so sehr personifiziert, daß seine philosophische Deutung vielleicht als gewagt bezeichnet werden könnte. Dabei entspricht es dem vorwissenschaftlichen Denken, das Zeitprinzip gerade so zu verräumlichen, wie Bergson es dem wissenschaftlichen Denken vorwirft. Das gilt zunächst für die geordnete Zeit des kosmischen Geschehens. Wenn wir uns die begrenzte und meßbare Dauer etwa am Bilde der Uhr in gleiche Raumstrecken übersetzen, so wurde von der üppigeren Phantasie der orientalischen Völker die geordnete Zeit so stark verräumlicht, daß z. B. die zwölf Stunden des Lichttages, die die Seele im Aufstieg zum Himmel zurücklegt, als „die Glieder eines göttlichen Organismus" betrachtet wurden [1]), oder daß man von den zwölf Toren des Lebenshauses und von den 28 Häusern des Mondes sprach. Was sich so bei der Vorstellung der kosmischen Zeit einstellte, wirkte jedenfalls auch bei dem Gedanken der vor-kosmischen mit; von Anfang an, sagt Reitzenstein (a. a. O. S. 176), hat sich im religiösen Gebrauch der Raumbegriff mit dem Zeitbegriff verbunden, Topos und Chronos. Vielleicht hat niemals ein der mythologischen Stufe fernstehender Geist die Vorstellung der noch unentfalteten Zeit, aus der die mit den Himmelsbewegungen zusammenhängenden „Aeonen" [2]) noch nicht hervorgetreten sind, mit genialerer Angleichung der dichterischen an die mythologische Phantasie geschildert als Spitteler im dritten Gesang seines „Olympischen Frühlings":

---

[1]) Reitzenstein, „Das iranische Erlösungsmysterium", S. 95.

[2]) Von dem Begriff des Aion handelt die Königsberger Dissertation von Conrad Lackeit, „Aion. Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen" (1916). Das Wort „Aion" bedeutet im Griechischen ursprünglich „Leben" oder „Lebenskraft", dann „Lebenszeit", erweitert „Zeitalter", schließlich „Ewigkeit". In der hellenistisch-jüdischen und christlichen Literatur nimmt es aber unter dem Einfluß des Orients zugleich mit der Personifizierung die räumliche Bedeutung der verschiedenen Himmelsregionen an, so daß z. B. der Erlöser durch die Aionen aus dem höchsten Lichte zur Erde herabsteigt.

Digitized by Google

Ich will erzählen einen alten bösen Traum
Vom ersten Gott, verwaist im unerschaff'nen Raum:
Im trägen Haufen starrten einstmals die Aeonen.
Verknäuelt schlief die Zeit. Das Auseinanderwohnen
Des Hier und Dort, das Spiel des Dunkels und des Lichts
Lag noch unaufgerollt, und kraftlos hing das Nichts.

Die Identifizierung des Urzustandes mit der „grenzenlosen Zeit" (zrvâna akarana)[1] ist besonders deutlich in der persischen Weltanschauung vollzogen worden, und zwar in folgendem Zusammenhang. Ein von uns schon früher berührtes Hauptmittel, um Dualismen zu überwinden, besteht in der Setzung einer ursprünglicheren Einheit, aus der der Gegensatz erst hervorgegangen ist. Nun hat schon Zarathustra in den Gathas die beiden feindlichen Prinzipien als Zwillinge bezeichnet. Im Laufe der Entwicklung hat sich dann bei den Persern der Gedanke immer stärker geltend gemacht, daß die personifizierte grenzenlose oder ungeschaffene „Zeit" die Einheit war, die das ungleiche Paar aus sich hervorgehen ließ. Nach dem als zuverlässig geltenden Zeugnis des Damascius hat bereits Eudem, der Schüler des Aristoteles, berichtet, daß die „Magier" ein Urprinzip annahmen, das manche als Raum (Topos), andere als Zeit bezeichneten und aus dem sich der Gegensatz des guten Gottes und des bösen Dämons oder des Lichts und der Finsternis ausgesondert habe. In einer späteren persischen Quelle heißt es, es werde gelehrt, daß die grenzenlose Zeit der Schöpfer sei, der von jeher vorhanden war; aus ihm sei Feuer und Wasser und aus deren Vereinigung der Ormuzd entstanden, der im Abgrund unter sich den Ahriman erblickt habe. Nach einer anderen Darstellung aus nachchristlicher Zeit bringt Zarvan Opfer dar, um einen Sohn zu erhalten, zweifelt aber an dem Erfolg; durch das Opfer entsteht Ormuzd, dem Zweifel entspringt Ahriman[2]). Man nannte die Anhänger des Zarvan oder Zervan „Zervaniten".

Die Vorstellung eines an der Weltentstehung beteiligten Zeitprinzips hat auch in dem Denken des Abendlandes ihre Spuren

---

[1]) Martin Haug übersetzt „boundles time", Lehmann dagegen „ungeschaffene Zeit".

[2]) Vgl. Bousset, a. a. O. 139 f., Carl Clemen, „Griechische und lateinische Nachrichten über die persische Religion", Gießen 1920, S. 132, 196.

Digitized by Google

hinterlassen. Bousset glaubt in seinen „Hauptproblemen der Gnosis" Nachwirkungen des Zarvan-Glaubens in den pseudo-klementinischen Schriften zu finden, wo der Teufel als der Fürst dieser Welt, Christus als der Herr der künftigen, beide aber als die Diener oder „die schnellen Hände" Gottes erscheinen (S. 136); und bei der gnostischen Lehre vom „unbekannten Gott"[1]) hält er die Herkunft aus dem persischen Zarvan-Begriff mindestens für möglich. Reitzenstein berichtet in seinem Buche „Das iranische Erlösungsmysterium" über den Ewigkeitsgott des Orients, der entweder durch die Betonung der Unendlichkeit über die beiden streitenden Götter hinaufrücke, oder aber durch die Verbindung mit den Himmelsbewegungen innerweltlich werde (die kosmische, meßbare Zeit); mit diesen Vorstellungen bringt er den stolzen Glauben an „ewige Städte" in Zusammenhang, die sich rühmen, in der Urzeit der Welt entstanden zu sein, ein Glaube, der in frühhellenistischer Zeit in den syrisch-phönizischen Städten auftritt, um dann auch auf Alexandria und das „ewige Rom" Anwendung zu finden.

Ein näheres Eingehen auf diese Fragen würde uns zu weit von unserem eigentlichen Thema entfernen. Für unsere Zwecke ist es wichtiger, auf die Tatsache hinzuweisen, daß schon in den ältesten kosmogonischen Theorien der Griechen das Zeitprinzip nicht selten auftaucht, um von da aus in der Philosophie weiterzuwirken. Bereits Gomperz hat in seinen „Griechischen Denkern" den „Chronos" bei den Orphikern und bei Pherekydes von Syros auf den orientalischen Begriff der unbegrenzten Zeit zurückgeführt[2]). Nach pythagoreischen Anschauungen liegt außerhalb der Feuersphäre, die den Kosmos umschließt, ein auch als Pneuma bezeichnetes „Grenzenloses", aus dem die Welt ihren Atem einzieht und aus dem auch die Zeit in den Kosmos ein-

[1]) Vgl. Eduard Norden, „Agnostos Theos", 1913. Norden, der von der berühmten Areopagrede in der Apostelgeschichte ausgeht, weist den orientalischen Ursprung des Begriffes nach und schildert dabei in schönen Ausführungen die Unterschiede zwischen dem hellenichen Streben nach Klarheit und der orientalischen Hingabe an das Unfaßbare (S. 97).

[2]) Es sei nochmals betont, daß es hier wie in den vorausgehenden Darlegungen für uns nicht so sehr auf die Frage der historischen Zusammenhänge ankommt, die nicht immer gesichert sein mögen, wie auf die tatsächlichen Analogien des Denkens.

Digitized by Google

tritt [1]). Zeller bemerkt dazu, es dürfe uns nicht stören, wenn in diesem System die Zeit doch wieder mit der Himmelskugel selbst identifiziert werde: „bei jener Bestimmung wird an die Grenzenlosigkeit der Zeit gedacht, bei dieser daran, daß der Himmel durch seine Bewegung das Maß der Zeit ist." Das ist genau die Unterscheidung zweier Zeitbegriffe, wie wir sie vorhin von Reitzenstein hervorgehoben fanden.

Wenn Zellers Deutung richtig ist, so führt von da aus eine Brücke zu Platon's Timaios, der ja auch sonst stark von pythagoreischen Gedanken beeinflußt ist. Bei Platon tritt uns mit voller Deutlichkeit der Gegensatz zwischen der vorkosmischen, grenzenlosen und der kosmischen, dem Maße unterworfenen Zeit entgegen, von dem unsere Betrachtung ausging. Wir müssen zunächst auf die Anmerkung über das Wort „Aion" zurückverweisen, die wir zu den Versen aus Spitteler's „Olympischem Frühling" gemacht haben (S. 31). Das Wort Aion hat gerade bei Platon die Bedeutung der grenzenlosen Ewigkeit angenommen. Im Timaios schildert er [2]), die mythische Darstellungsform benützend, wie der göttliche Weltbaumeister nach ewigen Urbildern die Sinnenwelt geschaffen habe. Dabei verwertet er den Unterschied zwischen der in der Einheit bleibenden Ewigkeit (Aion) und der in der kosmischen Bewegung gleichsam auseinandergehenden meßbaren Zeit (Chronos). Das, was wir den Chronos nennen, ist ein unvollkommenes Abbild des Aion. Er ist eine Nachahmung, die in den durch Zahlen bestimmten Kreisbewegungen des Himmels das zur sinnlichen Darstellung bringt, was im Übersinnlichen der in der Einheit bleibende Aion ist. Mit dem Himmel zugleich ist der Chronos entstanden, und mit ihm würde er wieder verschwinden (Tim., 37, 38). Wir können nur noch hinzufügen, daß Aristoteles für die Ewigkeit Gottes (und der Welt) neben der Bezeichnung „Aion" auch den Ausdruck „grenzenlose Zeit" (apeiros chronos) im Unterschied von dem meßbaren, vergänglichen Sein gebraucht [3]) und — daß Kant (von Malebranche angeregt)

[1]) Eine ähnliche Vorstellung von dem „Abfließen" der Zeit aus dem Ewigen findet sich bei Plutarch (vgl. Lackeit, „Aion", S. 63 f.).

[2]) Vgl. Lackeit, a. a. O. S. 56 f.

[3]) Lackeit, a. a. O. S. 59 f., wo auch die weitere Entwicklung in Griechenland dargestellt wird.

Digitized by Google

in seiner Schrift „De mundi sensibilis" usw. (1770) die empirische Zeit als „aeternitas phaenomenon" bezeichnet.

— In unserer Besprechung der Antithese „Chaos — Kosmos" wurde überwiegend der zuerst genannte Begriff berücksichtigt. Nun erhebt sich durch eine kleine Verschiebung des Gegensatzes eine Frage, die eigentlich eine eingehendere Erwägung verdienen würde, als es hier möglich ist: wie stellt sich das mythologische Denken die ordnenden Mächte vor, die die Welt zum Kosmos ausgestalten? Die nächstliegende Antwort lautet: es sind die Götter, vor allem die Gestirngötter, denen diese Aufgabe zufällt. In der Tat findet sich gewöhnlich unter den Funktionen der Himmelsgötter die ordnende Tätigkeit, die sich dann über die Naturordnung hinaus auch auf das rituelle und sittliche Gebiet zu beziehen pflegt. So verhält es sich, um wenigstens ein einzelnes Beispiel zu nennen, mit dem großen indischen Götterpaar Varuna und Mitra. „Vielleicht am deutlichsten", sagt Oldenberg[1]), „tritt das Wesen dieser Götter hervor, wenn man sie neben Indra hält. Man glaubt, neben einem Barbarengott die Götter einer höher zivilisierten Welt zu sehen. Dort ein übermächtiger Held, der etwas von einem göttlichen Raufbold an sich hat, der unergründlichste Trinker, nicht ohne humoristischen Anflug. Hier die ruhig leuchtende Erhabenheit eines heiligen, die Ordnungen des Kosmos bewahrenden, sündenstrafenden Königtums".

Aber in vielen Religionen tritt noch ein besonderes Ordnungsprinzip auf, das als Schicksal und Notwendigkeit den Kosmos regiert und von den bestimmter personifizierten Einzelgöttern unterschieden wird: eine Ahnung der über allem individuellen Wollen (auch dem der Götter) stehenden Weltgesetzlichkeit. So ist es in dem Glauben der Hellenen vor allem die Moira, der diese Rolle zufällt. Sie ist das personifizierte und doch nicht deutlich individualisierte Schicksal. Das Verhältnis der Moira (eine ähnliche Bedeutung hat die Aisa) zu den eigentlichen Göttern ist bei Homer nicht völlig klar. Einerseits ist es Zeus, der die Geschicke bestimmt, andererseits ist er selbst wie die übrigen Götter nur Vollstrecker des in der Moira

[1]) Oldenberg, „Die Religion des Veda", 2. A., S. 180 f.

Digitized by Google

verkörperten Gesetzes, so daß sie als eine über Menschen und Göttern unumschränkt waltende Macht erscheint[1]). Dem entspricht das iranische Prinzip Asha und das indische Rita, die auf gemeinsame, noch ältere Vorstellungen zurückgehen. In den von Oldenberg (a. a. O. S. 195) als „vorzüglich" bezeichneten Ausführungen Darmesteter's wird gezeigt, wie hierbei die sittliche Bedeutung („Reinheit") jünger ist, als die rituelle (die richtig ausgeführten Gebete und Opfer) und wie dahinter wieder der Gedanke der kosmischen Ordnung steht, der für uns in Betracht kommt. Das vedische Wort Rita, sagt Darmesteter, bedeutet ursprünglich etwas „Angepaßtes" (la chose adaptée). Es ist der technische Ausdruck, um die universelle Ordnung zu bezeichnen. Die Welt ist ja für die Inder keineswegs „ein Chaos". In der Natur herrscht, wie sie sagen, „ein Gesetz, eine Gewohnheit, eine Regel"; das nennen sie Rita. Immer erglüht in der Frühe die Morgenröte, um die Welt wieder mit Leben zu erfüllen; niemals hat sie sich dem Gesetz versagt, und sie irrt sich nie in dem Ort ihrer Rückkehr. Tag und Nacht wissen ihre Stunde; die Sonne durchmißt, ohne jemals davon abzuweichen, ihre gewaltige Bahn, dem Mond und allen Sternen ist es wohlvertraut, wann sie zu leuchten und wann sie zu versinken haben. Alledem liegt die große Ordnung zu Grunde, für deren Erhaltung „les dieux du rita" Sorge tragen. — Darmesteter hat nachgewiesen, daß auch bei dem iranischen „Asha" hinter der sittlichen und rituellen Bedeutung die Beziehung zur Weltordnung nicht fehlt.

In der chinesischen Religion knüpfen ganz ähnliche Gedanken an das Wort „Tao" an. Tao, der „Weg", bedeutet den Kreislauf des Weltalls, aber auch die Regelung der menschlichen Geschicke. „Durch eine genaue Regel" (exact rule), heißt es im Yih-king[2]), „tauschen gutes und schlimmes Geschick fortwährend die Vorherrschaft aus. Dieselbe Regel äußert sich in dem beständigen Verlauf des Himmels und der Erde; die Sonne und der Mond senden

[1]) So ist auf primitiver Kulturstufe der Medizinmann ein Wahrsager dessen, was höhere Gewalten verfügen werden, aber er hat auch die Macht, den Weltlauf magisch zu beeinflussen; fata ducunt und — ducit fata.

[2]) Legge, „The sacred books of China", S. 380.

Digitized by Google

immer ihr Licht aus; alle Bewegungen unter dem Himmel sind dauernd einer und derselben genauen Regel unterworfen" [1]). Der Tao, urteilt J. J. M. de Groot („Die Religion der Chinesen", S. 178 f.), besitzt von altersher in China eine alles beherrschende Bedeutung für das menschliche Dasein. „Dieses Hauptdogma setzt voraus, daß der Mensch, wie alles, was lebt und besteht, unter der absoluten Macht der Natur stehe, und daß, wenn seine Handlungen mit der Natur in Widerspruch geraten, ein Konflikt entstehen wird, in dem er, der unendlich schwächere, unbedingt unterliegen muß." — Die tiefsten Wurzeln des sittlichen Lebens sind nicht in den sozialen Bedürfnissen und Forderungen zu suchen, sondern in der Auseinandersetzung des Menschen mit der von ihm geahnten Weltordnung.

Das Chaos und die Mächte der Gestaltung: man hat schon lange erkannt, daß da in mythologischer Einkleidung die Antithese auftritt, die als der Gegensatz von Stoff und Form die ganze Geschichte der Philosophie durchzieht. Die platonische Materie hat so, wie sie in der halb dichterischen Darstellungsweise des großen Denkers erscheint, vieles gemein mit der von uns an zweiter Stelle erörterten Auffassung des Chaos; wie man nicht sicher ist, ob Hesiod mit seinem Chaos den abstrakten Raum oder etwas Stoffliches gemeint habe, genau so gehen auch die Deutungen der platonischen Materie auseinander. Und den ordnenden Göttern entsprechen die Ideen Platons, die wie jene ihre Macht zugleich auf kosmologischem und auf ethisch-religiösem Gebiet offenbaren. Wie ferner die Götter der Mythologie bald als Urheber lenkend über den Naturerscheinungen stehen, bald ihnen immanent gedacht werden, so sucht Aristoteles (in dessen System die bloß die Möglichkeit der Formung in sich tragende „Hyle" dem Chaos entspricht) zwischen seiner und der platonischen Auffassung der gestaltgebenden Formen zu unterscheiden.

---

[1]) Diese Sätze schließen sich unmittelbar an Bemerkungen über die wechselnde Anordnung der „starken" und „schwachen" Linien (resp. der entsprechenden Pflanzenstengel) an, die, wie schon ausgeführt wurde (vgl. ob. S. 10) der Voraussagung des Schicksals dienten. Der magische Zusammenhang, der zwischen den rituellen Vorgängen und der Weltordnung besteht, erklärt vielleicht auch die Tatsache, daß in Indien und Persien dasselbe Wort die kosmische Ordnung und das richtig ausgeführte Ritual bedeutet.

Digitized by Google

So geht das Arbeiten mit der zuerst religiösen, dann metaphysischen Antithese des chaotischen Stoffs und der ordnenden Mächte weiter, bis sie auch eine rein erkenntnistheoretische Ausgestaltung bei Kant findet, der zwar Stoff und Form nicht unter die Kategorien rechnete (sie sind ihm bloße „Reflexionsbegriffe"), aber doch seine eigene Wissenschaft von diesem Dualismus beherrschen ließ[1]). Das „bloße Mannigfaltige" der Empfindungen ist hier das „Un" der formalen Ordnungen, es ist „das Bestimmbare überhaupt" als Gegensatz zur gestaltenden Bestimmung. Beneke hat direkt gesagt, Kant treibe hier „Mythologie", und Bolliger spricht in seinem „Anti-Kant" von diesem „chronischen Dualismus", an dem das Menschengeschlecht von jeher ein Wohlgefallen gehabt habe. Vaihinger, der die Schrift Bolligers in seinem Kant-Kommentar besprochen hat, fügt hinzu: „Im übrigen ist die Vergleichung des erkenntnistheoretischen Dualismus mit dem kosmologischen ganz richtig und belehrend, das chaotische Sinnenmaterial bedarf nach Kant eines außer und über ihm liegenden ordnenden Prinzips, durch das es erst zum Kosmos der Erfahrung wird ... in bezug auf das Erkennen blieb Kant im alten Dualismus stecken und verhalf demselben zu einer neuen Blüte[2])". Und wenn den kantischen Kategorien nichts mehr von der Göttlichkeit anhaftet, die noch den platonischen Ideen zukommt, so ist doch ihr System eine Art von „Tao", auf Grund dessen man „weissagen" kann, wie sich die Erscheinungen dieser Welt verhalten müssen[3]).

Zuletzt sei noch auf eine besonders merkwürdige Station in der Odysee der Chaos-Vorstellung aufmerksam gemacht: auf ihre Verlegung in das Zentrum des christlichen Gottesbegriffes durch die Mystik. Es handelt sich dabei um folgende Gedankenverbindung: Was wir als Ordnung, Gliederung, Gestaltung erfahren, das ist dem Erkennen zugänglich und kann zugleich als eine Leistung der Vernunft betrachtet werden. So entspricht es dem hellenischen Denken auf der Höhe seiner

[1]) Vgl. die Kritik Max Scheler's: „Vom Ewigen im Menschen" I (1921 S. 441 f.).

[2]) Vaihinger, „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft", II. Bd. (1892) S. 66 f.

[3]) Der Pragmatist Schiller bezeichnet den Apriorismus der reinen Vernunft als eine Mythenbildung.

Digitized by Google

Entwicklung, Gott als Vernunft zu bezeichnen; „alles hat der Nus geordnet," sagte Anaxagoras. Aber in dem tiefsten religiösen Einswerden mit Gott tritt für das mystisch-ekstatische Erleben die Vernunft mit ihren Gestaltungen und Sonderungen zurück, und von diesem nicht mehr rationalen Erleben aus wird auch die letzte Tiefe des Göttlichen selbst als etwas vorgestellt, was „über aller Vernunft" liegt und daher auch von allen Bestimmungen der Ratio, die als Schranken und Negationen aufgefaßt werden, freibleiben muß, eine geheimnisvolle Tiefe, die wie ein Abgrund furchtbar und lockend zugleich ist: mysterium tremendum und fascinosum (R. Otto). So wird hinter und über der höchsten Vernunft ein dunkler „Abgrund" des Göttlichen geahnt, der im übersinnlichen Gebiete dem Chaos-Gedanken entspricht. Diese Wendung ist schon im klassischen Hellenentum durch Platon vorbereitet worden; bei ihm vernahm man, sagt Norden[1]) „wenigstens im Untertone, Klänge aus den Sphären einer Welt, deren Erkenntnis sich nicht der Vernunft, sondern einem inneren Erlebnisse erschloß". Aber die Vorstellungen der späteren Mystik von einem über die Vernunft erhabenen, unerkennbaren, bestimmungslosen Wesensgrunde Gottes scheinen hauptsächlich aus dem Orient zu stammen; und falls der „unbekannte Gott" wirklich aus dem Zarvanglauben abzuleiten wäre (was aber bis jetzt schwerlich als erwiesen gelten kann), so läge sogar ein spezieller Zusammenhang mit unseren früheren Ausführungen vor. Unter den Gnostikern bezeichnet Valentinus das allem Begreifen unzugängliche göttliche Ursein als den „Bythós" (Abgrund, Tiefe, Meerestiefe); der Bythos, meint auch Bousset („Hauptprobleme", S. 342), sei wohl ursprünglich nichts anderes gewesen als das Chaos, aus dem die valentinianische Gnosis in ihrer monistischen Tendenz[2]) ein höchstes himmlisches Wesen, den alleinen Urgrund alles Seins gemacht habe. Eben so vernehmbar klingt der Chaosgedanke an, wenn Meister Eckehart die dunkelste Tiefe Gottes, die hinter der Trinität verborgen liegt, als die „stille Wüste" bezeichnet, oder wenn Jakob Boehme von dem „Ungrund" in Gott redet, als von einer „Stille ohne Wesen", in der es noch kein „Qual" (keine

[1]) Norden, „Agnostos Theos", S. 98 f.

[2]) Danach wäre hier die Konsequenz aus dem gezogen, was wir später eine „radikale Lösung" nennen werden.

Digitized by Google

Bestimmtheit) gibt, und die man daher als ein „Nichts" (me on) bezeichnen muß.

II. Dualismen in den Anfängen der Philosophie

Daß die mythologischen Gegensätze, von denen bisher gesprochen wurde, in veränderter Gestalt auch in den philosophischen Weltanschauungen weitergewirkt haben, wurde schon in dem ersten Abschnitt gezeigt. Nun, wo wir das Gebiet der Philosophie selbst betreten, soll hierauf nicht nochmals Bezug genommen werden. Es handelt sich vielmehr darum, andere, bisher noch nicht erwähnte Belege für die dualistische Neigung des Verstandes auszuwählen. Ich beginne mit einem Beispiel, das mit den naturphilosophischen Bemühungen der Vorsokratiker zusammenhängt. Bei seiner Besprechung kann ich mich knapper fassen als bei den Antithesen des vorigen Abschnitts, da es sich um Lehren handelt, über deren Inhalt auch kurze Leitfäden der Philosophiegeschichte zu berichten pflegen. Es ist aber vielleicht angebracht, gleich hier darauf aufmerksam zu machen; daß die Naturphilosophie, mit deren ersten Versuchen wir uns beschäftigen, auch späterhin, ja bis auf den heutigen Tag dualistische Gliederungen bevorzugt. Während ich die folgenden Abschnitte neu bearbeitete, erschien die Abhandlung von L. Zehnder über den „Aufbau der Atome aus Uratomen" (Tübingen, 1922). Zehnder konstruiert sein Weltbild so, daß er den doppelten Dualismus zweier Urstoffe und zweier Urkräfte zu Grund legt. Als Urstoffe betrachtet er die Kerne der Wasserstoffatome (wägbarer Stoff) und die unwägbaren Ätheratome; als Urkräfte die Fernkraft der Gravitation und die Nahkraft der Elastizität. Man sieht: die Dualität ist nicht nur ein ursprüngliches, sondern auch ein dauernd in Wirkung bleibendes Ordnungsmittel des Denkens.

A. Die dualistische Behandlung des Werdens

Man hat darauf hingewiesen, daß David Hume die eigentliche Grundtendenz des kausalen Denkens gar nicht richtig erfaßt habe, wenn er in seiner berühmten Analyse das assoziative Vorwärtsschreiten unserer Einbildungskraft vom Früheren zum Spä-

teren zu Grund legte. Denn jene Tendenz geht erfahrungsgemäß in viel höherem Maße den umgekehrten Weg vom Späteren zum Früheren: der Mensch will, wie auch das Kind mit seinen „Warum"-Fragen zeigt, vor allem wissen, in welcher Weise, das schon Bestehende geworden ist, d. h. das Bedürfnis nach kausaler Erklärung ist in erster Linie regressiv auf die Vergangenheit gerichtet [1]). Dieser rückwärts gewendeten rein theoretischen Wißbegier (die der pragmatistischen Auffassung des Erkennens Schwierigkeiten bereitet) entspringen in den frühesten Anfängen der Kultur die vielen „erklärenden" Mythen, in denen auffallende Naturerscheinungen auf die Erlebnisse und Handlungen mythischer Persönlichkeiten zurückgeführt werden. Ihnen folgen die Theogonien, die, wie es Joel ausdrückt, „die Welt als Ahnenreihe" darstellen [2]). In der vorsokratischen Philosophie der Griechen äußert sich dieselbe Tendenz so, daß dabei das Bestreben deutlich hervortritt, die Frage des Werdens von den alten mythologischen Deutungsversuchen frei zu machen und mehr naturwissenschaftlich zu behandeln.

Dabei sind nun freilich die ersten Vorstellungen von dem Wesen des Urstoffs der Welt monistisch, indem ein einziges materielles Prinzip, wie z. B. das Wasser oder die Luft, als substanzielle Grundlage des Seienden gilt; aber die Schilderung der Verwandlungen des einheitlichen Urstoffs, durch die erst die Mannigfaltigkeit der bestehenden Welt verständlich wird, ist fast überall von der Methode der Entgegensetzung beherrscht. Ob sich Thales über diese Frage geäußert hat, ist allerdings nicht bekannt. Aber schon der zweite der milesischen Naturphilosophen arbeitet bei seiner Erklärung des Werdens mit unserem Denkmittel. Aus dem Apeiron des Anaximander werden die in ihm wohnenden „Gegensätze" ausgeschieden, die das Werden beherrschen. Die Ausscheidung besteht darin, daß aus dem grenzenlosen Urstoff das Heiße und das Kalte hervortritt. Das Heiße bildet eine das All umschließende Flammensphäre. Das eingeschlossene Kalte ist zugleich als feucht vorzustellen, wird aber durch die aus-

[1]) Vgl. die denkpsychologischen Experimente, über die ich in meinem „Seelenleben des Kindes" berichtet habe.

[2]) Karl Joël, „Geschichte der antiken Philosophie", I. (1921), S. 243.

Digitized by Google

trocknende Wirkung des umgebenden Feuers so bedrängt, daß es mehr und mehr verdunstet. So scheidet sich das unter dem Einflusse der Hitze immer kleiner werdende Meer von dem Festland, während durch die aufsteigenden Dünste die Winde entstehen. Die empordrängenden Lüfte, die „die Welt vergrößern“ [1]), bedrohen ihrerseits das umgebende Feuer und schließen es in undurchsichtige Ringe oder Reifen ein, so daß es nur noch durch Oeffnungen in den Reifen hindurch scheint: das sind die leuchtenden Gestirne. — Faßt man, wie wir es durch die gewählten Ausdrücke andeuteten, die so entstehende wechselseitige Beeinflussung als einen Kampf der entgegengesetzten Mächte auf, so gewinnt man vielleicht von da aus einen Zusammenhang mit dem berühmten und umstrittenen Fragment aus der verlorenen Schrift Anaximanders, wonach „die Dinge einander nach der Ordnung der Zeit für ihre Ungerechtigkeit Strafe und Buße bezahlen müssen“, indem sie in das Apeiron zurückkehren. John Burnet wenigstens ist der Ansicht, die „Ungerechtigkeit“ bestehe nicht etwa in dem Sonderdasein der Dinge als solchem („alles was entsteht, ist wert, daß es zu Grunde geht“), sondern darin, daß in der Welt die Gegensätze miteinander um die Vorherrschaft kämpfen und dadurch Ungleichheiten hervorrufen: die Wärme begeht ein „Unrecht“ im Sommer, die Kälte im Winter oder — wie wir nach dem Angeführten hinzufügen können — das Himmelsfeuer sucht ungerechterweise alles Feuchte auszutrocknen und wird selbst wieder durch die aufsteigenden Dünste bedrängt und eingeschlossen. Gerade darum meint Burnet, habe Anaximander sein Apeiron vorangestellt, in dem die Gegensätze sich wieder ausgleichen können, das aber wegen seiner Unerschöpflichkeit immer neue Gegensätze aus sich hervorgehen läßt [2]).

Einen Schritt weiter geht der dritte große Milesier, Anaximenes. Sein Urstoff ist, wie schon früher angeführt wurde, die Luft. Diese nimmt eine Mittelstellung ein zwischen der feineren feurigen Natur der Himmelskörper und der festen Erde mit ihren

[1]) Diese Stelle aus der Metereologie des Aristoteles könnte an die mythologischen Bilder von der Trennung des Himmels von der Erde erinnern.

[2]) John Burnet, „Die Anfänge der griechischen Philosophie“. Nach der 2. Aufl. übersetzt von Else Schenkl, Teubner, 1913, S. 41 f. 48.

Digitized by Google

Gewässern. Die Mannigfaltigkeit der aus der Luft entstandenen Welt erklärt sich daher aus zwei entgegengesetzten Prozessen: der Verdünnung und der Verdichtung. Schon die Winde sind verdichtete Luft, die Wolken werden durch eine Art von „Verfilzung" des Urstoffs gebildet, noch weiter verdichtet werden sie zu Wasser, zur Erde und schließlich in der stärksten Konzentration zu Steinen. Andererseits geht aus der Verdünnung das Feurige hervor; die Himmelskörper entstehen aus den feuchten Dünsten, die von der Erde emporsteigen, sich ausdehnen und verdünnen, bis sie zu glühenden und leuchtenden Gestirnen werden. — Diese Welterklärung enthält trotz ihrer kindlichen Unvollkommenheit den ersten Keim einer dem mechanistischen Ideal entsprechenden Kosmogonie. Denn die beiden entgegengesetzten Prozesse führen die qualitativen Verschiedenheiten der Erscheinungen auf nur quantitativ bestimmte Veränderungen zurück. In dem Apeiron des Anaximander waren die qualitativen Gegensätze des Heißen und Kalten schon latent enthalten (sie sind dem Einen „innewohnend"). Hier bleibt die qualitative Einheitlichkeit des Urstoffs gewahrt; an sich besteht alles aus Luft, und die Differenzierung der Dinge wird durch das mechanische Geschehen der Verdünnung und Verdichtung erklärt. — Anaximenes soll seine Lehre durch das erste psychologische Experiment gestützt haben, von dem uns die Geschichte der griechischen Philosophie berichtet (freilich hatte es für ihn eine physikalische Bedeutung): der aus dem weit geöffneten Mund entströmende, sich frei ausdehnende Lufthauch ist warm, der aus enggeschlossenen Lippen hervorgeblasene fühlt sich kalt an.

— In der Philosophie des Empedokles werden mehrere Gegensätze zur Erklärung des Werdens verwendet. Empedokles war davon überzeugt, daß die Vielheit der Welt nicht aus einem einzigen Urprinzip abgeleitet werden könne; hatte doch die ihm bekannte Einheitslehre der Eleaten zur Leugnung der Vielheit geführt. Er nahm an, daß von Anfang an vier verschiedene Stoffarten vorhanden seien, die vier Elemente, die er die „Wurzeln" aller Dinge nannte. Diesen Elementen stellte er die kosmogonischen Mächte des Streits und der Liebe gegenüber, die zwar von ihm ebenfalls als stoffliche Substanzen aufgefaßt wurden, die aber trotzdem in ihrem Einwirken auf die Elemente den wichtigen

Digitized by Google

Gegensatz von Kraft und Stoff vorbereiten, mit dem auch die Naturphilosophie der neueren Zeit so häufig gearbeitet hat. Außerdem bilden sie (wie etwa die Attraktions- und Repulsionskräfte) untereinander eine Antithese. Die kosmische Liebe mischt gleich der physiologischen, an die Empedokles anknüpft, Verschiedenartiges zusammen; wenn sie die Alleinherrschaft erlangt, so besteht das All wie das Wahrhaft-Seiende des Eleaten Parmenides aus einer Kugel, nur daß in dem Sphairos des Empedokles die vier Arten von „Wurzeln" gleichmäßig durcheinandergemischt sind. Der Streit dagegen trennt die vollkommene Mischung, so daß die Elemente, wenn er ganz über die Liebe gesiegt hat, durchaus gesondert existieren. Die Welt der Einzeldinge ist ein Zwischenzustand zwischen den beiden Extremen. Empedokles hat natürlich erkannt, daß auf diese Weise zwei zeitlich getrennte und in ihrem Verlauf entgegengesetzte Weltordnungen möglich sind, von denen die eine mit dem Eingreifen der Liebe in die durchgeführte Herrschaft des Hasses, die andere mit dem wieder einsetzenden Einfluß des Streites beginnt, der nach Vollendung des Sphairos seine trennenden Kräfte zeigt. Welcher der beiden Phasen die gegenwärtige Entwicklung angehören soll, ist nicht ganz geklärt. Nach dem Zeugnis des Aristoteles leben wir in der Periode des anwachsenden Streites, also in einer immer schlechter werdenden Welt, ein Gedanke, der nicht nur sehr verbreiteten Anschauungen der Griechen entspricht, sondern auch damit zusammenhängen könnte, daß Empedokles vielleicht mit seiner Elementenlehre gerade von der Frage ausging, wie die bei Parmenides unmöglich erscheinende Entwicklung der Dinge aus dem Sphairos durch pluralistische Voraussetzungen verständlich zu machen sei [1]). Dem steht aber freilich die Lehre von der Entwicklung der Organismen gegenüber, die in ihrem Aufsteigen zu vollkommeneren Gestaltungen die entgegengesetzte Deutung näher legt [2]).

Wie dem auch sein mag: aus diesen Grundanschauungen, die noch stark von mythologischen Vorstellungen durchsetzt sind, ist nun bei Empedokles (und wahrscheinlich bei ihm zuerst) diejenige Lösung des Problems der Veränderung herausgewachsen, die am

[1]) Vgl. Burnet, a. a. O., S. 208, 215.
[2]) Vgl. G. Kafka, „Zur Physik des Empedokles", Philologus, 1923.

Digitized by Google

meisten dem mechanistischen Ideal entspricht. Wir haben bereits die mischende und trennende Wirkung der Liebe und des Hasses erwähnt. Joël hat in phantasievoller Verwendung der uns überlieferten Fragmente zu zeigen versucht, wie der sizilische Denker durch die Wunder der ihn umgebenden Natur in der Überzeugung bestärkt werden mußte, daß die Mannigfaltigkeit und der Wechsel der Erscheinungen auf einem „Durcheinanderlaufen" der vier Elemente beruhen müsse. „Er sieht die Erde durchwühlt von Feuer, Luft, Wasser, das salzige Meer durchsetzt von Süßwasser als Fischnahrung, die Luft durchblitzt von Sternfeuer; er sieht das Feuer noch unter dem Boden brennen und empordrängen, sieht es die Quellen erhitzen und Felsen und Berge härten und festigen und sieht die Luft auch zu tiefen Höhlen in der Erde tauchen"[1]). Diese wechselseitige Durchdringung der an sich unveränderlichen Wurzeln der Dinge bildet den Grundzug seiner Anschauung vom kosmischen und organischen Werden. Wie die Maler, sagt er, die verschiedenen Farben mischen und so die Gestalten von Pflanzen, Tieren und Menschen zu bilden vermögen, so entspringen alle die vergänglichen Geschöpfe, die in unendlichen Zeiten erscheinen und wieder verschwinden, der Mischung der vier unvergänglichen Elemente. Der Widerspruch, daß „dasselbe Ding" sich dennoch ändern kann, wird durch die Annahme überwunden, daß die scheinbar einheitlichen Gegenstände aus bloßen Komplexen bestehen und daß die letzten Grundlagen des Seins in den sich gleichbleibenden „Wurzeln" zu suchen sind, die wechselnde Komplexe bilden. Das Entstehen und Vergehen der Wahrnehmungsobjekte wird auf die Antithese von Mischung und Trennung der ungewordenen Elemente zurückgeführt. Damit hat Empedokles die Grundlage der Auffassung gewonnen, die man später als den „Bauklötzchen-Standpunkt" bezeichnet hat; er gelangte zu seiner Lösung des Problems, indem er von Parmenides die Ewigkeit des wahrhaft Seienden übernahm, aber dessen Einheit durch die Vielheit ersetzte, die die Antithese von Vereinigung und Sonderung ermöglichte. Daß er damit die Auffassung des naiven Weltbewußtseins umstürzte, war ihm vollkommen klar. Das Werden und die Vernichtung, sagt er, sind bei den törichten Menschen gebräuchliche Benennungen, die ihrem

[1]) Joël, a. a. O. S. 531.

Digitized by Google

bloß „spannenlangen" Denken entsprechen; in Wahrheit besteht nur die Mischung und die Vertauschung des Gemischten.

Daß derselbe Grundgedanke in veränderter Form auch durch Anaxagoras und die Atomisten vertreten wird, brauchen wir nicht im einzelnen darzulegen, da es sich für uns nur um die Vorführung von Beispielen handelt. Anaxagoras hat dabei genau wie Empedokles die Auflösung des gewöhnlichen Dingbegriffs betont, wenn er sagt: „In bezug auf das Entstehen und Vergehen haben die Hellenen einen unrichtigen Sprachgebrauch. Denn kein Ding entsteht oder vergeht, sondern es mischt sich oder scheidet sich von bereits vorhandenen Dingen. Und so würden sie demnach richtig statt von Entstehung von Mischung und statt von Vergehen von Scheidung reden." Und Leukipp hat durch die Hypothese der sich im leeren Raum bewegenden Atome diejenige Formulierung jenes Bauklötzchens-Standpunktes gefunden, die von Epikur und Lukrez übernommen und im Beginn der modernen Philosophie von Gassendi wieder erneuert wurde.

— Wohl das berühmteste Beispiel für eine antithetische Behandlung des Werdens bietet endlich die Philosophie Heraklits. In dem ruhelos dahinströmenden Fluß des Geschehens, den er lehrt, ist es die Spannung der Gegensätze, die Ordnung und Harmonie schafft. Der Streit, der alles hervorbringt und beherrscht (er ist „Vater und Fürst aller Dinge"), ist zugleich die „Dike", das ausgleichende Weltgesetz. Wenn die früher wiedergegebene Deutung eines Fragments aus der Schrift Anaximanders richtig sein sollte, so kann man mit Burnet sagen: Anaximander hatte den Kampf der Gegensätze als eine „Ungerechtigkeit" behandelt; was Heraklit zu zeigen bestrebt war, ist der Streit als Träger der höchsten Gerechtigkeit [1]). Bäumker unterscheidet drei Bedeutungen dieses Prinzips [2]). Entweder handelt es sich darum, daß zwei entgegengesetzte Dinge oder Vorgänge sich zu einer gemeinsamen Wirkung verbinden („was gegeneinander strebt, stützt sich"); oder ein einzelnes Ding verhält sich zu verschiedenen anderen entgegengesetzt („das Meer ist das reinste und das schmutzigste Wasser, für die Fische trinkbar und heilsam, für die Men-

[1]) Burnet, a. a. O. S. 130.

[2]) Bäumker, „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie", Münster 1890, S. 26.

schen untrinkbar und verderblich"); oder der Gegensatz bezieht sich auf ein Umschlagen in der Entwicklung der Dinge („der Tod des Feuers ist die Geburt für die Luft, der Tod der Luft Geburt für das Wasser"). Die dritte Bedeutung führt zu der großartigen Vorstellung von der „abwärts" und „aufwärts" gehenden Weltentwicklung, die sich für Heraklit daraus ergab, daß sein Urprinzip nicht wie bei Thales oder Anaximenes ein Mittleres (Wasser, Luft), sondern ein Äußerstes ist, das ewig lebende Feuer. Aus dem feurigen Urzustand gehen die Umwandlungen durch das Wasser zur Erde hinab, und rückwandelnd bewegt sich die Entwicklung wieder bis zum Urfeuer empor. Das Feuer ist das „Eine", in das alles zurückkehrt und aus dem alles stammt. Man hat darüber gestritten, ob Heraklit damit auch das Verzehrtwerden aller Dinge zugleich, also einen allgemeinen Weltbrand gemeint habe oder nicht; denn es wäre ja möglich, daß sich die Umwandlungen ohne ein simultanes Verschwinden alles Seienden im Urprinzip abspielten wie etwa der Stoffwechsel in dem sich trotzdem erhaltenden Organismus. Burnet hat mit beachtenswerten Gründen die These Schleiermachers und Lassalle's wieder aufgenommen, daß erst die Stoiker den allgemeinen Weltbrand gelehrt hätten [1]). Mir scheint aber doch Joël recht zu behalten, wenn er dagegen einwendet: gehe die Welt nicht zeitweilig ganz im Feuer auf, dann sei das Feuer nicht mehr in höherem Maße Prinzip als etwa das Wasser, in das ja die einzelnen Erscheinungen ebenfalls übergehen; und auch das analogiehafte Denken jener Zeit führe zu dem Schlusse, daß wie der Mensch und die Sonne, so auch das ganze Weltall untergehe und neu geboren werde.

B. Dualistische Gliederungen des Seins

Heraklit bietet einen Beleg dafür, daß sich eine antithetische Auffassung des Werdens mit einer monistischen Seinslehre verbinden kann. Dagegen stellen in der Philosophie des Empedokles die beiden den vier Elementen gegenüberstehenden Mächte des Streits und der Liebe, die das Werden in entgegengesetzten Phasen ver-

[1]) Vgl. auch Karl Reinhardt, „Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie", 1916.

Digitized by Google

laufen lassen, zugleich einen Dualismus des Seins dar. Suchen wir nach weiteren Beispielen für eine solche Gliederung, so können wir zuerst auf die Pythagoreer verweisen.

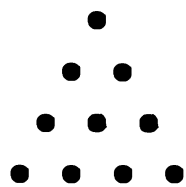
Wir haben früher den religiösen Mana-Glauben erwähnt (S. 4f), der die Annahme von geheimnisvollen, in den Dingen verborgenen Kraftquellen auch auf die Zeichen der Sprache ausdehnt, so daß „das Wort" wie eine Mana-erfüllte Substanz vorgestellt wird, von der Zauberwirkungen ausgehen. Wenn der Medizinmann durch Gebetsformeln eine Krankheit beschwört oder den Regen herbeilockt, so scheinen es die Worte als solche zu sein, deren Magie die Natur beherrscht. Auch den Zahlen wird leicht eine besondere Kraft zugeschrieben. Die Hausfrau, die sich vor der Zahl von dreizehn Gästen scheut, der Würfler, der um einen hohen Wurf zu erzielen, seinen Würfelbecher erst feierlich dreimal auf und ab schwenkt, sie sind auch heutzutage oft von dem Glauben erfüllt, daß in der bloßen Anzahl der Gegenstände oder der Wiederholungen ein magischer Einfluß versteckt liege. So kommt auch in den religiösen Handlungen aller Völker dem zahlenmäßigen Rhythmus der Bewegungen und der Zahl der verwendeten Objekte eine große Bedeutung zu. Aber schon auf früher Kulturstufe bemerkte der Mensch, daß nicht nur seine eigenen Bewegungen und Anordnungen einer solchen Gesetzmäßigkeit zustreben, sondern daß auch in der umgebenden Natur eine Ordnung waltet, die durch die „Macht" der Zahlen bestimmt ist. Damit wächst aus einem mystisch-religiösen Vorstellungskreise der Anfang der mathematischen Naturbetrachtung heraus. Noch heute reden wir von den Naturgesetzen fast so, als ob sie selbständige Herrscher wären, denen die Materie untertan ist. Diese Auffassung entfernt sich, sobald man dazu neigt, sie buchstäblich zu verstehen, nicht allzuweit von dem Gedanken, daß die der Gesetzmäßigkeit in der Welt zugrunde liegenden Zahlenverhältnisse solche selbständige Mächte seien.

Durch ihre große Entdeckung, daß die Töne der Oktave von der Länge der Saite abhängen, scheinen die Pythagoreer in dem Glauben bestärkt worden zu sein, daß die Zahlen als weltbeherrschende Mächte zu denken seien. „Nicht nur in den dämonischen und göttlichen Dingen", sagt Philolaos, „kannst du die Natur und die Kraft der Zahl erblicken, sondern auch überall in allen menschlichen Werken und Worten, in allen technischen Verrichtun-

Digitized by Google

gen und in der Musik". „Von den Wirkungen und dem Wesen der Zahl muß man eine Anschauung gewinnen aus der Macht, die der Zehnzahl innewohnt. Denn sie ist groß, sie führt alles zum Ziel, sie bewirkt alles und ist Ursprung und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens". Mit dieser personifizierenden und vergöttlichenden Auffassung der Zahlen verbindet sich aber die Erkenntnis ihrer Bedeutung für die exakte Forschung: „Kein Hauch der Täuschung dringt jemals in die Zahl" [1]).

Wir können von der eben erwähnten, als heilig geltenden Zehnzahl ausgehen, um zu unserem Thema zu gelangen. Die Pythagoreer verbanden mit den Zahlbegriffen die Vorstellung der räumlichen Anordnung von Punkten oder Steinchen. Die ursprüngliche Form der „Tetraktys" ergibt folgende Veranschaulichung der Dekade:



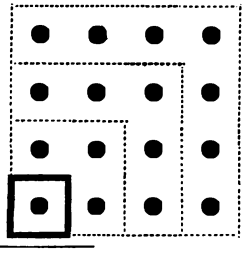
Das Schema entsteht durch die Anordnung der vier ersten Zahlen (1, 2, 3, 4) in Dreieckform, wobei sich als Gesamtsumme die Zehnzahl ergibt, d. h. die Dekade baut sich „dreieckig" aus den ersten ungeraden und geraden Zahlen auf. Damit dringt der Dualismus des Ungeraden und Geraden in das System der Zahlen ein und wird hierdurch gleichzeitig, da die Zahlen kosmische Ordnungsprinzipien sind, zu einer alles Seiende beherrschenden Macht; in das Gleichmaß der Zahlenfolge, sagt Joël, schlägt „der scharfe Zahn der Antithetik" ein. Die Harmonie der Welt und des Menschenlebens beruht ähnlich wie bei Heraklit auf der Spannung von Gegensätzen; sie ist nach der Definition des Philolaos nicht nur die Einheit des Mannigfaltigen, sondern die Eintracht des Zwiespältigen. „Das Gleichartige und Verwandte", sagt er, „bedurfte ja der Harmonie nicht; aber das Ungleichartige, Heterogene und Disparate bedurfte notwendig des Zusammenschlusses durch die Harmonie, um in der Weltordnung festgehalten

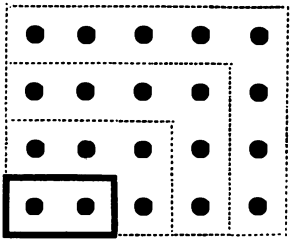
[1]) Ich gebe diesen Satz in der besonders glücklichen Verdeutschung von Nestle wieder; wörtlich heißt es: „Täuschung bläst niemals in die Zahl hinein."

Digitized by Google

zu werden". In dem Dualismus des Ungeraden und Geraden, der auch einen Wertunterschied darstellt, da die Ungerade als die vollkommenere Zahl gilt [1]), macht sich nach pythagoreischer Auffassung der ursprüngliche und allbeherrschende Gegensatz des Bestimmenden oder Begrenzenden (Pereinonta) und des Unbestimmten oder Unbegrenzten (Apeira) geltend, wobei der Wertakzent auf das Grenzen Verleihende fällt, das der Ungeraden entspricht.

Diese beiden unter sich verknüpften Begriffspaare offenbaren nun ihre Weltgeltung in allem, was besteht. Die Pythagoreer haben daher (auch hier von der Verehrung der Dekade beeinflußt) noch acht weitere Antithesen hinzugefügt: Einheit und Vielheit, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Geradliniges und Gekrümmtes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Quadrat und Rechteck. Wir stoßen in dieser ziemlich ungeordneten Gruppierung [2]) zunächst auf die uns aus der Betrachtung der Mythologie vertrauten Begriffe des Lichts und der Finsternis, des Guten und Bösen, des Männlichen und Weiblichen. Der Gegensatz des Rechten und Linken scheint auch eine makrokosmische Bedeutung besessen zu haben, da die älteren Griechen den Osten als die rechte, den Westen als die linke Seite des Weltganzen auffaßten. Von den übrigen Begriffspaaren sei nur die Gegenüberstellung des Quadrats und des Rechtecks erwähnt, da sie ebenfalls mit der räumlichen Veranschaulichung der Zahlen zusammenhängt. Wie die folgenden Figuren zeigen, entsprechen die Quadrate den ungeraden, die Rechtecke den geraden Zahlen (während die „drei-





[1]) Räumlich betrachtet hat die Ungerade (z. B. ●●●) eine „Mitte", während der Geraden die Mitte fehlt; vgl. Burnet, a. a. O., S. 264. Vielleicht ist diese Begründung ursprünglicher als andere.

[2]) W. Kinkel sucht in seiner „Geschichte der Philosophie" (I., 1906, S. 116) zwischen mathematischen, physikalischen, physiologischen und ethischen Gegensätzen zu unterscheiden.

Digitized by Google

eckige" Anordnung beides vereinigt); denn sie lassen sich über der Eins und über der Zwei so aufbauen, daß dort stets eine ungerade, hier eine gerade Zahl von Punkten oder Steinen hinzugefügt wird.

— In der Schule der Eleaten hat Parmenides eine der folgenreichsten unter den vielen Entgegensetzungen entwickelt, die in der Geschichte des menschlichen Denkens anzutreffen sind. Indem er die uns von den Pythagoreern her bekannten Kategorienpaare des Einen und Vielen, der Ruhe und der Bewegung auf das ontologische Problem einstellte, zersprang ihm das Sein in zwei ungleich beschaffene und ungleich bewertete Gebiete: in das von dem reinen und richtigen Denken erfaßte wahrhaft Seiende, das in unerschütterlicher Identität von jedem Truge frei ist, und in eine bloße Scheinwelt, wie sie nach der irrigen Meinung der Sterblichen besteht, die dem täuschenden Zeugnis der Sinne vertrauen. Damit bahnt sich die „Zweiweltenlehre" in einer Formulierung an, die in vielen Zügen an die indische Vedanta-Philosophie erinnern kann. Auf der einen Seite steht das von allem Nichtsein, von jeder Vielheit und Bewegung freie Sein, eine in ewiger Gegenwart beharrende, in sich zusammenhängende, ununterbrochene Einheit, von der Mitte aus überall homogen, einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar; auf der anderen Seite das trügliche Weltbild der Sinneswahrnehmung, wie es sich dem Auge, dem Ohre oder der Zunge darstellt, ein Werden und Vergehen, ein Sein und Nichtsein, ein Wechseln des Orts und des Aussehens. So tritt hier dem mundus sensibilis ein von ihm völlig verschiedenes esse intelligibile entgegen und nimmt für sich gegenüber der bloßen „Meinung" (Doxa) das Recht der wahren Wirklichkeit in Anspruch, wie in der Vedanta-Philosophie das All-Eine, dessen „Zweitlosigkeit" jeder Vielheit fremd bleibt und dessen Ewigkeit von Alter, Tod und Vergänglichkeit nichts weiß, als wahres Sein über dem Traumblendwerk und Zaubertrug der bunten Sinnenwelt emporsteigt.

Und gerade wie in den Upanishaden des Veda die Scheinwelt angesichts der zwingenden Macht der Sinneswahrnehmung die ihr abgesprochene Realität doch nicht völlig abzustreifen vermag, so verhält es sich auch mit dem Sein der „Doxa" bei Parmenides. Seine ausführliche Schilderung des falschen Weltbildes hat man auf die verschiedenste Weise zu erklären versucht. Handelt es

Digitized by Google

sich bloß um eine kritische Uebersicht fremder Hypothesen, von denen er etwa die damals nur mündlich verbreitete Lehre der Pythagoreer ausführlicher wiedergab, damit seine eigenen Schüler sie kennen und nach der Kenntnisnahme verwerfen lernten? Oder enthält der zweite Teil des Lehrgedichts eine Darstellung aus einer früheren Phase seiner Entwicklung, in der er solche Ansichten noch teilte? Oder ist er überhaupt nie über ein Schwanken zwischen den beiden Weltbildern hinausgekommen? Oder hat ihn der Ehrgeiz des Kämpfers beseelt, der selbst das Verkehrte noch besser darstellen wollte, als es die anderen vermochten? Oder handelt es sich um ein frühes Beispiel der „wissenschaftlichen Fiktion" im Sinne der „Philosophie des Als Ob"? Am wahrscheinlichsten bleibt wohl doch die freilich von Burnet als „Anachronismus" bezeichnete Auffassung, daß hier — wenn auch in unsicherer Formulierung — der positivere Begriff der „Erscheinungswelt" anklingt, die in ihrer Veränderlichkeit und Vielheit ein Sein minderen Ranges, aber eben dennoch ein Sein darstellt. Wie Parmenides überzeugt ist, daß dem reinen Denken die vollkommene Realität entspricht, so steht für ihn auch dem bloßen Meinen des Menschen etwas Objektives gegenüber, dessen Schilderung zu den Aufgaben des Philosophen gehört[1]). Wenn ihm die Göttin, von deren Belehrung er im Anfang seines Gedichtes spricht, das ewig Eine enthüllt, so ist sie selbst es auch, die ihm das Scheinwesen so erklärt, wie es sich „bei gründlicher Erforschung" darstellt. Daß er dabei nicht zu völliger Klarheit durchgedrungen ist, wird niemand Wunder nehmen, der es sich vergegenwärtigt, wie problematisch noch bei Spinoza die auf der opinio beruhende Welt der Modi, bei Schopenhauer die Welt als Vorstellung bleibt und wie viele Schwierigkeiten auch dem kantischen Begriff der „Erscheinung" anhaften. Daher wird man, wie ich glaube, daran festhalten dürfen, daß Parmenides die Zweiweltenlehre vorbereitet und damit eine Philosophie vertreten hat, von deren Gipfel aus sich ein unermeßlicher Fernblick auf spätere Gedankensysteme eröffnet.

Wir müssen aber noch einen flüchtigen Blick auf die Welt der Doxa werfen, und zwar zunächst schon darum, weil sie nicht nur

[1]) Joël, a. a. O. S. 435 f. Vgl. K. Reinhardt, „Parmenides", 1916.

Digitized by Google

im Gegensatz zu dem wahrhaft Seienden steht, sondern auch in ihrem eigenen Wesen völlig von Dualismen beherrscht ist. Nach den uns erhaltenen Fragmenten ist es in erster Linie die Antithese von Licht (Himmelsfeuer) und Finsternis (Nacht), die ihren Aufbau bestimmt; damit verbinden sich die weiteren Gegensätze des Leichten und Schweren, Dünnen und Dichten, auch wohl der von Aristoteles vorangestellte des Warmen und Kalten. So denkt also Parmenides in Hinsicht auf den „Weg der Wahrheit" streng monistisch, dagegen ausgesprochen dualistisch, soweit es sich um die Welt der Meinung handelt. Wie verhält sich nun jene Einheit zu dieser Zweiheit? Oder kann man dabei überhaupt nicht von einem Verhältnis sprechen, da jeder Zusammenhang zwischen beiden fehlt? Nach dem Zeugnis des Aristoteles hat Parmenides die eine Seite des Dualismus dem Seienden, die andere dem Nichtseienden zugeordnet. Setzen wir dafür das Himmelsfeuer und die Nacht ein, so scheint diese Auffassung, die eine tatsächliche Beziehung zwischen beiden Weltbildern in sich schließen würde, durch die eigenen Worte des Eleaten bestätigt zu werden. Die Sterblichen, läßt er seine göttliche Lehrerin sagen, haben sich entschlossen, zwei „Gestalten" mit Namen zu versehen, von denen man aber die eine besser nicht benennen würde (denn dadurch entsteht der Irrtum). Sie haben diese Gestalten als etwas Gegensätzliches gesondert und mit verschiedenen Zeichen versehen: hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, das sich selbst überall gleich ist, dem anderen aber ungleich; dort gerade umgekehrt die lichtlose (das Wort bedeutet zugleich „die unerkennbare") Nacht, ein dichtes und schweres Gebilde. Da nun alles in der Welt nach Licht und Finsternis und den ihnen eignenden Kräften benannt war, so ist es[1]) zugleich voll Licht und dunkler Nacht, wobei sich beide die Wage halten, da keines Anteil an dem anderen hat.

[1]) Joël macht (a. a. O., S. 437 f.) darauf aufmerksam, daß hier und im Anfang des Zitats dem Nennen der Namen eine objektivierende Kraft innezuwohnen scheint: „Die Benennung bedeutet ihm wie die altmystische Beschwörung zugleich die Heraufführung der gerufenen Erscheinung; die kosmischen Gegensätze Licht und Nacht treten mit ihrem Namensaufruf ins Leben." Das erinnert wieder an das in dem Wort verborgene „Mana".

Digitized by Google

Nimmt man das erwähnte Zeugnis des Aristoteles hinzu, so entsteht hier ein unerwarteter Zusammenhang zwischen den beiden „Wegen", die von der Göttin geschildert werden. Das Licht wird wie das Seiende des ersten Weges als das sich überall selbst Gleiche bezeichnet. Der Irrtum in dem zweiten Weltbild hängt nicht mit ihm, sondern mit der Gegenüberstellung der Finsternis zusammen, die auch in der iranischen Mythologie die Urmacht des Truges bildet. Und wenn nun in der Welt der Doxa beides zusammenwirkt, die der Erkenntnis unzugängliche Nacht und das der Wahrheit verwandte Licht, so ergibt sich daraus für die Scheinwelt abermals jenes Schweben zwischen Realität und Irrealität, von dem wir ausgingen und das uns auch bei Platon wieder begegnet, wenn er die vergänglichen Sinnendinge aus Seiendem und Nichtseiendem gemischt sein läßt.

— Es wird von Aristoteles und anderen bezeugt, daß die Lehre der Atomisten ihre besondere Eigenart zu einem wesentlichen Teile der Auseinandersetzung mit den Eleaten verdankt. Nun kann man diesen Zusammenhang so darstellen, daß man sagt: Leukipp und Demokrit haben das Seiende der Eleaten vervielfältigt und hierdurch aus dem Monismus oder Singularismus des Parmenides etwas ganz anderes, nämlich einen Pluralismus gemacht; dabei haben sie dennoch für die unzähligen, als Atome bezeichneten Substanzen die wesentlichsten Merkmale des All-Einen in sozusagen mikroskopischer Verkleinerung festgehalten. Aber das Mittel, das es den Atomisten ermöglichte, diesen Weg zu beschreiten, besteht wieder in einer Dualität. In dem System der Eleaten ergab sich die Unmöglichkeit der Vielheit und der Bewegung aus der Leugnung des leeren Raums. „Lückenlos", lehrte Parmenides, stehe das Seiende da; immer hänge es zusammen, so daß ein Sichzerstreuen in Vielheit ausgeschlossen sei. Es könne keinen leeren Raum geben, sagte der Eleate Melissos; denn das Leere sei ein Nichts, und das Nichts könne nicht existieren. Da nun alles erfüllt sei, könne das Seiende nirgendshin „ausweichen", d. h. es gebe keine Bewegung. Die Begründer der Atomistik waren nun, wie Aristoteles berichtet, davon überzeugt, daß man eine Theorie finden müsse und könne, die der tatsächlichen Sinneserfahrung besser gerecht werde. Das schien ihnen aber nur dadurch möglich zu sein, daß man neben dem „Vollen"

Digitized by Google

auch das Leere als gleichberechtigte Existenzform anerkannte. Denn sobald der leere Raum da war, konnte man das Eine des Parmenides in viele Stücke zerspringen lassen, und diese Stücke, die in ihrem eigenen Innern gerade so ungeteilt und unvergänglich bleiben konnten wie jenes, hatten die vermißte Möglichkeit des „Ausweichens", d. h. sie konnten sich bewegen.

So hat, wie es scheint, schon Leukipp dem Erfüllten, Massiven (Nastá) „die große Leere" des Weltraums gegenübergestellt, um die Vielheit und Bewegung der Dinge verständlich zu machen. Und wenn Demokrit den leeren Raum als das Nichtseiende bezeichnete, so ist damit nur das „Un" des Erfüllten gemeint; denn dieses Nichtseiende existiert ihm ebenso gut wie das „Ichts" (to „den"). Ja, die Atome und das Leere bilden für ihn das einzige, was wahrhaft wirklich ist: in Wahrheit, sagt er, gibt es nur die Atome und das „Kenón". Es ist also eine Antithetik des Seins, die diesem so einflußreichen System die Bahn frei gemacht hat, und wir stehen hier vor der bemerkenswerten Tatsache, daß das Denken sich von einem zu hoch gesteigerten Monismus in einen Dualismus zurückgedrängt sieht.

Wenn nun Demokrit sagt, daß in Wahrheit nur die Atome und das Leere existieren, so enthält dieser Satz noch eine weitere Antithese, die durch die vorausgehende Entwicklung schon nahegelegt war, aber hier zuerst ihren bestimmten Ausdruck gefunden hat. Der leere Raum ist qualitätslos; aber auch die Atome unterscheiden sich, abgesehen von ihrer räumlichen Lage und Anordnung, nur durch ihre Gestalt (d. h. ihre Figur und ihre Größe). Da demzufolge die von uns unabhängige Außenwelt nur quantitative Bestimmungen aufweist, so ist nichts, was unsere Sinneswahrnehmung an gestaltlosen „Qualitäten" enthält (die Färbung, die Temperatur, der Geschmack usw.) zu der wahren Natur der Dinge zu rechnen; das alles kann vielmehr nur auf der Art beruhen, wie wir mit unseren Sinnen oder der ganzen „Verfassung unseres Körpers" auf die von außen her zuströmenden Einwirkungen reagieren. Daher schickt Demokrit der These, daß in Wahrheit nur die Atome und das Leere existieren, die Worte voraus: die Begriffe des Farbigen, Süßen, Bittern sind nur „durch Satzung" vorhanden. Durch diese Lehre ist unter Anwendung des Gegensatzes von „Natur und Satzung" (Nómos) die Scheidung

Digitized by Google

der objektiven und subjektiven Faktoren in dem Weltbild des naiven Realismus vollzogen, die wir in unserer Zeit als die Theorie von der Subjektivität der Sinnesqualitäten bezeichnen. — Burnet hat betont, daß die gewöhnlich als Materialisten bezeichneten Vertreter der Atomlehre mit ihrem Kenon zum ersten Male ausdrücklich ein immaterielles Prinzip eingeführt haben; das hätte aber über den Materialismus wohl nur dann wirklich hinausgeführt, wenn Leukipp und Demokrit das geistige Sein irgendwie zu dem leeren Raum in Beziehung gebracht hätten, während sie doch auch die Seele aus Atomen bestehen lassen. Mit größerem Recht wird man sagen können, daß sie es waren, die durch die Subjektivierung der Sinnesqualitäten den ersten Schritt auf dem Wege getan haben, der schließlich zum Konszientialismus und der Immanenzphilosophie geführt hat. Man braucht nur auf Berkeley zu verweisen, der gegen die an Demokrit erinnernde Unterscheidung von primären und sekundären Eigenschaften bei Locke den Einwand erhob, daß die als primär bezeichneten erst recht sekundär, d. h. noch subjektiver seien als die anderen; war das richtig, so konnte man, wie es ihm schien, die Materie überhaupt entbehren und eine Weltauffassung vertreten, für die es nur Geister und ihre Bewußtseinsinhalte gab.

— Eine für die Religionsphilosophie bedeutungsvolle Antithese des Seins hat nach einer weitverbreiteten Ansicht Anaxagoras in das Denken der Griechen eingeführt, nämlich die theistische (genauer: deistische) Gegenüberstellung der göttlichen Vernunft (Nus) und der von ihr beherrschten oder doch in Bewegung versetzten Welt. Die Welt wäre nach seiner Lehre kein Kosmos, sondern eine ungesonderte, regungslose Masse, wenn nicht der reine, mit keinem Dinge vermischte Nus existierte, der den Anstoß zur Bewegung der Stoffe gab und so in zunehmender Ausscheidung des Vermischten Ordnung und Klärung herbeiführte. Von der welthistorischen Bedeutung dieser Lehre erfüllt, hat Dilthey („Einleitung in die Geisteswissenschaften") geschrieben: „An diesem Punkte der Entwicklung, es war in der schönsten Zeit Athens, trat nun im Zusammenhang mit der Lage der Wissenschaften diejenige Konstruktion des Kosmos in erstem, groß gedachtem Entwurf hervor, welche der europäischen Metaphysik ihre langdauernde Macht über den Geist unseres Weltteils

Digitized by Google

verschafft hat. Dies ist die Lehre von einer vom Kosmos selber unterschiedenen Weltvernunft, welche als erster Beweger die Ursache des regelmäßigen, ja zweckmäßigen Zusammenhangs im Kosmos ist. Der Monotheismus, d. h. der Gedanke des einen Gottes, welcher, von der Natur nicht nur im Begriff, sondern als Tatsächlichkeit gänzlich unterschieden, als eine rein geistige Macht die Welt regiert, entstand in dem Abendlande im Zusammenhang mit den astronomischen Untersuchungen; er ist daselbst zwei Jahrtausende lang durch ein Raisonnement getragen worden, welches in der Auffassung des Weltgebäudes seinen Rückhalt hatte. Mit Ehrfurcht nähere ich mich dem Manne, welcher zuerst diesen einfachen Zusammenhang der regelmäßigen Bewegungen der Gestirne mit seinem ersten Beweger ersann."

Nun muß man freilich an die Worte Diltheys: „als eine rein geistige Macht" ein Fragezeichen anhängen. Denn wenn Anaxagoras seinen Nus als „das feinste und reinste von allen Dingen" und als „größer oder kleiner" bezeichnet, so liegt zweifellos die Auffassung am nächsten, daß ihm für die Vorstellung einer wirklich immateriellen und unräumlichen Vernunft nicht nur der sprachliche Ausdruck, sondern auch der Begriff selbst noch fehlte. Trotzdem wäre es verkehrt, die große Bedeutung dieser Welt- und Gottesauffassung zu unterschätzen. Wenn man Anaxagoras mit Empedokles vergleicht, bei dem, wie wir gesehen haben, der Streit und die Liebe um die Herrschaft über die Elemente kämpfen, so findet man bei jenem die Einzigkeit der göttlichen Bewegungsursache, also eine monotheistische Spitze des Systems; dabei ist zu berücksichtigen, daß Anaxagoras die sonst als göttlich gedachten Gestirne als glühende Steinmassen bezeichnete und damit dem Polytheismus eine wichtige Stütze entzog. Und dieses eine Prinzip, das, „mit nichts anderem vermischt, einzig und allein für sich selbst" besteht, wird eben doch als „Vernunft" aufgefaßt, d. h. ihm wird von den Fähigkeiten der Seele diejenige zugeschrieben, die dann von Aristoteles bis Hegel bei der Bestimmung des göttlichen Wesens meistens an erster Stelle berücksichtigt worden ist. Ja, man kann bei dem griechischen Denker schon Analogien zu den christlichen Prädikaten der Allwissenheit („ein umfassendes Wissen von allem") und der Allmacht (der Nus hat „die größte Kraft") finden, während freilich die Allgüte noch

Digitized by Google

fehlt, falls man nicht in den Worten, daß der Nus alles, auch wie es künftig sein sollte, geordnet habe, einen Anklang an diesen Gedanken erblicken will.

Wenn ich bemerkte, der Monotheismus des Anaxagoras habe eine deistische Färbung, so ist damit nicht die ihm fremde Vorstellung einer eigentlichen Weltschöpfung gemeint, sondern nur die Auffassung, daß die einzelnen Geschehnisse in der Welt, nachdem der Nus den ersten Anstoß gegeben hat, nach mechanischen Gesetzen verlaufen. Platon und Aristoteles wenigstens haben dem älteren Denker den Vorwurf gemacht, daß er seinen alles wissenden und anordnenden Nus bei der Ausführung des Systems doch nur für den Anfang der Weltbewegung verwerte. Aristoteles bezeichnet ihn als einen bloßen Deus ex machina, der nur da aushelfen müsse, wo der Philosoph eine rein physikalische Erklärung nicht finden könne. Und Platon läßt Sokrates im Phaedon erzählen: „Ich hörte einst jemand ein Buch vorlesen, das, wie er sagte, von Anaxagoras verfaßt war, und darin die Ansicht aussprechen, daß der Geist es sei, der die Welt regiere und die Ursache aller Dinge sei. Ich war entzückt, von dieser Ursache zu hören, und ich glaubte, er habe wirklich das Richtige getroffen ... Aber meine Erwartungen wurden alle gründlich enttäuscht, als ich weiterging und fand, daß der Mann von dem Geiste gar keinen Gebrauch machte. Er schrieb ihm gar keine ursächliche Macht in der Ordnung der Dinge zu, wohl aber der Luft, dem Äther und dem Wasser und einer Menge anderer seltsamer Dinge." Das wird in der Hauptsache zutreffen; aber es muß immerhin auf die schon erwähnten Worte hingewiesen werden, wonach der Nus auch das Künftige, wie es sein sollte, angeordnet habe. Auch Döring glaubt, daß die Kritik der beiden großen Nachfolger, die eine durchgeführtere Teleologie lehrten, wohl etwas zu weit gehe [1]).

— Unser letztes Beispiel einer dualistischen Gliederung des Seienden nötigt zu einem Zurückgreifen auf ursprünglichere Anschauungen, die den Systembildungen der Philosophen vorausgehen: es handelt sich um die Unterscheidung von Leib und Seele. Hierbei dürfen wir nun keineswegs annehmen, daß sich

[1]) A. Döring, „Geschichte der griechischen Philosophie", I (1903), S. 224 f.

dieser Dualismus in seinen Anfängen mit den modernen Begriffen des „Physischen" und „Psychischen" decke. Es wird vielmehr gerade unsere Aufgabe sein, die tiefgreifenden Differenzen zwischen beiden Gegensätzen, soweit der beschränkte Raum es gestattet, herauszuarbeiten.

Zunächst ist an die wohl bei allen Primitiven verbreitete „animistische" Vorstellung zu erinnern, wonach der Mensch ein Doppelwesen ist: in dem äußeren Leibe wohnt das nicht immaterielle, sondern aus feinerem Stoff bestehende, ihm wie ein Schatten gleichende Seelending, das ihn während des Lebens im Traum, in Fieberzuständen, bei Geisteskrankheiten oder in der Ekstase verlassen kann, und das auch nach dem Tode weiterbesteht — überwiegend als ein Objekt der Furcht für die Lebenden, die sich durch allerlei Zaubermittel vor seinen Einwirkungen zu schützen suchen. Die Seele ist also hier im Gegensatz zu dem modernen Dualismus noch etwas Stoffliches, und dieses hauch- oder schattenartige Ding ist zugleich ein Gegenstand religiöser Erregungen und Handlungen.

Von solchen religiösen Einstellungen aus entstand der Glaube, daß die von dem Leibe trennbare Seele mit dem Körper überhaupt nicht ursprünglich verbunden gewesen sei. Ihre eigentliche Heimat ist in höheren, reineren und seligeren Regionen zu suchen. Sie hat sie durch ihre Schuld verloren und ist nun an den Leib gefesselt; wenn sie nicht völlig von der Befleckung gereinigt wird, so muß sie nach dem Tode in einen neuen Leib wandern, wie sie auch schon vor der gegenwärtigen Einkörperung in anderen Menschen, vielleicht sogar in Tieren und Pflanzen gewohnt hat. Daraus entwickelten sich zwei wichtige Gedankengänge: die Erklärung des Leidens und die Lehre von der Erlösung. Das scheinbar unverschuldete Leiden kann so aufgefaßt werden, daß es sich als eine Folge jenes Abfalls aus der himmlischen Heimat darstellt. Oder man nimmt an, daß es die Strafe für Sünden sei, die die Seele in früheren Verbindungen mit irdischen Organismen begangen hat; dieser Gedanke ist von der indischen Philosophie mit strengster Folgerichtigkeit durchgeführt worden: „Samsara" bedeutet den ewigen Kreislauf der Seelenwanderung, „Karman" die Nachwirkung früherer Schuld (und früheren Verdienstes) in dem folgenden Leben. „Wie unter tausend Kühen", heißt es im Maha-

Digitized by Google

bharata, „ein Kalb seine Mutter herausfindet, so folgt die früher vollbrachte Tat dem Täter nach." — Die Erlösung der Seele aus dem Gefangensein in dem Leibe, das sich mit all seinen Leiden bei der Annahme der Wiedergeburt endlos zu erneuern droht, bildet auf höherer Entwicklungsstufe das vornehmste Ziel, das der Mensch erstreben kann; er erreicht es durch Askese, durch ekstatische Vereinigung mit Gott, oder auch durch vollkommene Erkenntnis.

Durch diese Vorstellungen erhält die Unterscheidung von Leib und Seele eine Beziehung zu dem Wertgegensatz des Irdischen und Himmlischen, die für die antike Philosophie, besonders den Platonismus, von größter Bedeutung wurde, während sie dem einflußreichen cartesianischen System, wo die res extensa und die res cogitans sozusagen auf gleicher Höhe nebeneinander stehen, wohl ebenso fremd ist, wie dem von Spinoza gelehrten Parallelismus des Physischen und Psychischen. Aber noch viel tiefer greift eine andere Abweichung von der uns gewohnten Denkweise. Wenn die Seele ursprünglich nicht immateriell vorgestellt wurde, so besitzt umgekehrt in dem älteren Dualismus der Leib rein für sich, also ganz abgesehen von dem in ihm wohnenden Seelengast, die Fähigkeit, zu empfinden, ja auch zu denken. Diese Auffassung, die weit verbreitet ist, steht völlig im Widerspruch mit der modernen Antithese des Physischen und Psychischen; sie hat daher, solange man nicht genauer mit ihr bekannt war, bei der Auslegung alter Lehren Schwierigkeiten bereitet.

Diese Bemerkungen führen uns, da wir hier von weiteren Komplikationen absehen wollen, zu der Dämonenlehre des Empedokles, der unter den großen Vorsokratikern eine der merkwürdigsten Erscheinungen ist. In seinen beiden Dichtungen begegnet sich der Drang nach wissenschaftlicher Naturerklärung mit einem Seelenglauben, wie ihn vor ihm in Griechenland besonders die Orphiker gepflegt hatten. Sein Naturbild kennen wir schon: die vier „Wurzeln", aus denen alle Dinge bestehen, ferner Liebe und Haß als die verbindenden und trennenden Mächte, deren wechselnde Vorherrschaft die Phasen der Weltentwicklung bestimmt. Seine in den „Reinigungen" dargestellte Mystik handelt von dem Fall und der Erlösung der Seelen oder (der Ausdruck „Psyche" kommt in den Fragmenten nicht vor) der „Dämonen". Die Dämonen

führten ihrer ursprünglichen Bestimmung nach ein von allem Irdischen abgesondertes, seliges Leben; vielleicht waren sie, wie Rohde es deuten möchte, von der Einheit des heiligen, allwaltenden Gottesgeistes umschlossen, von dem der Philosoph in seinem Reinigungslied redet. Aber durch Befleckung sind sie aus der herrlichen Fülle des seligen Lebens herabgestürzt und müssen nun 30 000 Horen hindurch von Leib zu Leib auf der „Wiese des Unheils" (im „Jammertal") wandern, von den Elementen gehaßt:

„Denn sie jagt der Lüfte Gewalt zu den Fluten des Meeres,
Und auf das Festland speit sie das Meer, sie schleudert die Erde
Nach den Strahlen der leuchtenden Sonne und diese sie wieder
In den Wirbel der Luft. So empfängt die allen Verhaßten
Eins vom andern."

Aber es bleibt ihnen die Hoffnung auf Erlösung; die besten werden schließlich, wie Empedokles selbst, zu Sehern, Sängern und Ärzten oder zu edelwaltenden Fürsten, um nach vollendeter Reinigung wieder göttlich zu werden und den Tisch der Unsterblichen zu teilen. — Das ist die Lehre vom Sturz und der Erlösung der Seelen oder Dämonen, die Empedokles in ihren wesentlichen Zügen aus der älteren Theologie und Seelenmetaphysik übernommen hat.

Wie ist nun der materielle Organismus vorzustellen, in den ein solcher Dämon gebannt ist? Als an sich seelenlose, unbewußte Stofflichkeit? Keineswegs; dem Leibe selbst scheint, wie das andere Gedicht des Empedokles zeigt, ganz unabhängig von dem in ihm eingekerkerten Dämon die Fähigkeit des Wahrnehmens und Denkens zuzukommen. Und diese (nach unserer Vorstellung „seelischen") Kräfte beruhen gerade auf den Bewegungen der Elemente, denen die Seelen verhaßt sind. Die Wahrnehmung entsteht dadurch, daß die Elementarstoffe der Außenwelt in die Sinnesapparate eindringen und dort gleichartigen Stoffen begegnen: mit Erde sehen wir Erde, mit Wasser Wasser usw. Das Denken aber hat nicht nur seinen Sitz in dem aus allen Elementen gemischten Blute, sondern Empedokles sagt ohne weiteres: „das herzumwogende Blut ist den Menschen die Denkkraft".

Diesem scheinbaren Widerspruch gegenüber waren viele Forscher in Verlegenheit. Da es sich um zwei verschiedene Gedichte handelt, von denen das eine die Naturlehre, das andere die

Digitized by Google

Seelenmystik enthält, suchte man sich durch die Annahme zu helfen, daß der Philosoph sie in zwei völlig verschiedenen Perioden seines Lebens verfaßt habe, konnte sich aber nicht darüber einigen, welche die frühere, welche die spätere sei. Demgegenüber werden wohl Rohde und Nestle im Recht bleiben, wenn sie annehmen, daß es sich für Empedokles gar nicht um einen Widerspruch gehandelt habe. Was er lehrt, ist nur jene weit verbreitete ältere Ansicht von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, die, wie wir betont haben, mit den uns vertrauten Vorstellungen nicht verwechselt werden darf. Die Dämonen des Empedokles sind wie die Seelen Homers eine Art von Doppelgängern des Leibes. Bei dieser Auffassungsweise ist der Leib auch für sich allein im Besitz der von uns als psychisch bezeichneten Kräfte. Und noch mehr: wenn man den Seelenglauben seit Tylor besonders mit den Traumerlebnissen in Zusammenhang gebracht hat, so wird man erwarten dürfen, daß die „Seele" für gewöhnlich schlummert, wenn der Leib „wacht", um sich erst dann stärker bemerkbar zu machen, wenn der äußere Mensch sich im Schlafe oder in schlafähnlichen Zuständen befindet. So weist Rohde im Anfang seiner „Psyche" auf eine Stelle bei Pindar hin, der von dem Seelen-„Abbild" sagt, es schlummere, wenn die Glieder tätig sind, zeige aber dem Schlafenden im Traume Zukünftiges. Dementsprechend wird auch in „Trance"-Zuständen der innere Mensch besonders rege sein, während im gewöhnlichen Wachen der Leib es ist, der denkt und wahrnimmt.

Wenn wir gesagt haben, daß dem Leibe als solchem die von uns der Seele zugeschriebenen Kräfte oder Fähigkeiten innewohnen, so muß das aber noch etwas genauer bestimmt werden. Leib und Seele gehören offenbar zusammen, um ein vollständiges Leben auszumachen. Wenn etwa in tiefer Ohnmacht die Seele (nach primitiver Anschauung) den Leib vorübergehend verlassen hat, so entschwindet ihm das Bewußtsein[1]). Dieser Tatsache trägt z. B. die Seelen-Auffassung der homerischen Gedichte Rechnung: wenn auch der Leib von sich aus im Besitz der Erkenntnisfähigkeiten ist, so ist der Mensch doch nur solange

[1]) Freilich gibt es auch andere Auffassungen. Vgl. die Abschnitte über „the external soul" in J. G. Frazers Werk „The golden bough", Bd. II.

Digitized by Google

seiner selbst bewußt und geistig tätig, als die Psyche in ihm gegenwärtig ist. „Nicht ohne Anwesenheit der Psyche", sagt Rohde über die bei Homer zu findenden Vorstellungen, „kann der Leib wahrnehmen, empfinden und wollen, aber er übt dieses und alle seine Tätigkeiten nicht aus durch oder vermittelst der Psyche." Hier lag offenbar ein Problem vor. Eine begriffliche Klärung der Frage, die von den hier entwickelten Voraussetzungen abhängig ist, sucht die indische Samkhya-Philosophie zu bieten, die ich daher zum Schlusse dieses Abschnittes unter Benutzung der Darstellung Garbes heranziehen möchte [1]).

Die Samkhya-Lehre, als deren Begründer Kapila gilt, ist nach Garbes Ansicht schon vor dem Auftreten Buddhas ein geschlossenes System gewesen. Sie enthält unsere Antithese in einer den älteren Hellenen noch nicht geläufigen Form: der Materie steht hier die Seele als etwas Immaterielles, als reiner Geist, gegenüber. Und dieser Gegensatz ist den Anhängern der Lehre so wichtig, daß sogar die Erlösung, die auch hier das höchste Ziel des Strebens bildet, davon abhängt, ob man ihn klar erkennt. Wenn sonst durch die Sünde die Fesselung, durch die mystische Vereinigung mit Gott die Befreiung der Seele herbeigeführt wird, so hat nach dieser atheistischen Philosophie das Nicht-Wissen eine bindende, das Wissen eine von den Leiden des Gebundenseins befreiende „Macht". Askese und Versenkung sind bloß dienende Hilfsmittel auf dem Wege zum Heil. Wie die Finsternis nur infolge einer einzigen Ursache verschwindet, nämlich wenn das Licht sie vertreibt, so wird auch die „Nichtunterscheidung", auf der das Gebundensein beruht, allein durch die „unterscheidende Erkenntnis" beseitigt (Garbe, a. a. O. S. 388). Die ganze Kosmologie, Physiologie und Psychologie des Systems ist letzten Endes nur ein Mittel, um den Zweck der Erlösung zu erreichen (S. 196).

Dabei wird nun das Wesen des Stoffes und die Entwicklung der materiellen Welt so geschildert, daß überall Faktoren in Wirkung treten, die wir als psychisch bezeichnen würden, die aber hier der Seele nicht angehören. Die Urmaterie vereinigt in sich drei Konstituenten im Gleichgewichtszustande, die dann in verschiedener Verteilung die Grundlage alles Gewordenen bilden,

[1]) R. Garbe, „Die Samkhya-Philosophie", 2. Aufl. 1916.

Digitized by Google

nämlich die drei Gunas: Sattva, Rajas und Tamas. Diese Bestandteile der Materie bedeuten nicht nur Licht und Leichtigkeit, Kraft und Bewegung, Schwere und Hemmung, sondern auch Freude, Schmerz und Gleichgültigkeit. Die Entwicklung aus der Urmaterie, die vom Feineren zum Gröberen fortschreitet, läßt zuerst das Denkprinzip Buddhi hervortreten, in dem das Sattva vorwaltet, dann das „Ich-machende" Prinzip Ahamkara, hierauf die Sinnesorgane und die feinen Grundstoffe, zuletzt erst die groben Elemente [1]). Besonders merkwürdig ist dabei das Wesen der feinen Grundstoffe, aus denen die groben Elemente entstehen. Sie haben nämlich die Natur der Sinnesqualitäten: aus dem „Ton-Grundstoff" entwickelt sich das Element des Aethers, aus seiner Verbindung mit dem „Gefühls-Grundstoff" die Luft, aus dem weiteren Hinzutreten des „Farben-Grundstoffs" das Feuer, aus dem des „Geschmacks-Grundstoffs" das Wasser, aus dem des „Geruchs-Grundstoffs" die Erde (Garbe, S. 303).

Die Unterscheidung einer gröberen und feineren Stofflichkeit führt uns zu der Lehre vom Menschen hinüber. Wenn wir früher sagten, daß wir von komplizierteren Lösungen des Leib-Seele-Problems noch absehen wollten (S. 60), so begegnet uns hier ein solcher Fall. Der Mensch ist nach der Samkhya-Lehre sozusagen in doppelter Hinsicht ein Doppelwesen. Die Seele wird dualistisch dem Leibe gegenübergestellt; außerdem ist aber dieser selbst wieder in ein zwiefaches Sein geteilt. Abgesehen von dem „groben" äußeren Körper, der von den Eltern erzeugt wird, besitzt jedes lebende Wesen einen feineren „inneren Körper", der das Dasein des äußeren überlebt und der eigentliche Gegenstand der Wiedergeburt ist. Dieser innere Körper (auf dessen Bestandteile wir für unsere Zwecke nicht näher einzugehen brauchen) ist „Sitz und Ursprung aller derjenigen Zustände und Funktionen, die wir als psychische zu bezeichnen pflegen" (Garbe, S. 307). Er, nicht die Seele, ist es, in dem das Denken und die Willensentscheidung, die Freude und der Schmerz, das Begehren und die Abneigung, die innere und die äußere Wahrnehmung, ja die Eigenart der

[1]) Wenn man davon absieht, daß es sich hier durchaus um materielle Emanationen handelt, ist eine gewisse Analogie zu dem System Plotins unverkennbar.

Digitized by Google

Persönlichkeit begründet ist. Er ist es, der für die Taten des Menschen verantwortlich ist und die Wiederverkörperung in neuen äußeren Organismen verschuldet, und er ist es, der durch die unterscheidende Erkenntnis die Erlösung herbeiführt. Das alles wird also von der Materie geleistet, wie überhaupt alle Leistung, Bewirkung und Hervorbringung Sache der Materie ist.

Und nun stehen wir vor der Frage, die uns zu der Erörterung dieser eigentümlichen Weltanschauung veranlaßte: was ist die Seele, und welche Bedeutung besitzt sie für das Gesamtleben des Menschen? Die Seele ist nicht wie die Materie zusammengesetzt, sondern einfach und ungeteilt. Sie ist geistig, ein Denken, das aber an und für sich kein Objekt haben würde, also ohne die Beziehung zum Leibe ein Denken von Nichts wäre (diese Bestimmung verweist uns schon auf die Art, wie die Erlösung vorzustellen ist). Die Seele besitzt keine Attribute und keine Qualitäten. Sie ist anfang- und endlos, ohne Bewegung und Veränderung (der innere Körper ist das Prinzip der „Wanderung"), völlig ohne Aktivität und hervorbringende Kraft, ein bloßer Zeuge und Zuschauer[1]). „Wie im täglichen Leben", heißt es in dem von Garbe übersetzten Kommentar zur Samkhya-Lehre, „Kläger und Verklagter dem Zeugen das Streitobjekt zeigen, ebenso zeigt auch die Materie ihr Tun als Objekt der Seele, und deshalb ist die Seele Zeuge"[2]). Trotzdem ist ihre Beziehung zum Körper von größter Bedeutung. Alle Tätigkeiten des feineren Leibes wären ohne die Gegenwart der Seele nicht bewußt. Nicht durch Wechselwirkung, wohl aber durch ihre bloßes „Nahesein" rückt sie, die trotz ihrer Immaterialität mit dem Licht verglichen wird, jene Tätigkeiten erst in das Licht des Bewußtseins. Es ist, als ob ein Blinder mit einem Lahmen verbunden wäre: jener kann gehen, aber nicht sehen, dieser sehen, aber nicht gehen, beide vereint erreichen das Ziel. Mit einem Spiegel wird die Seele verglichen, der die körperlichen Vorgänge reflektiert, oder auch mit einem Lichte, das sie leuchtend macht. —

[1]) „Nudus spectator huius machinae" sagt Geulincx (der aber zur Erklärung dieser Tatsache des Gottesbegriffes bedarf).

[2]) R. Garbe, „Der Mondschein der Samkhya-Wahrheit", Abhandlung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. Kl., XIX. Bd. (1892), S. 582.

Digitized by Google

Damit ist der Versuch durchgeführt, die Voraussetzung der dem Leibe zukommenden Kräfte des Denkens, Fühlens, Wahrnehmens usw. mit der Annahme zu verbinden, daß das alles ohne die Gegenwart der zuschauenden Seele doch nicht im Glanze des Bewußtseins „aufleuchten" könnte.

Infolgedessen wird auch das Leiden erst durch eine solche Spiegelung und Erleuchtung bewußt. Hier setzt der Erlösungsgedanke ein. Die in den Samkhya-Schriften vorgetragene Weltanschauung ist ausgesprochen pessimistisch. Sogar das Glück, das wir zu erleben glauben, ist kein wirkliches Glück. Alle Lust ist von Schmerzen durchsetzt und führt schließlich ins Leiden; darum wird auch sie von dem klar Erkennenden zu den Schmerzen gerechnet. Das schlimmste Leiden ist Alter und Tod und deren ewige Wiederkehr in neuen Verkörperungen. Nun besteht darin, daß die Seele den in dem Körper befindlichen und an sich unbewußten Schmerz zum Bewußtsein bringt, das „Gebundensein", „das eigentliche Weltübel, dessen Beseitigung die höchste Aufgabe menschlichen Strebens ist" (a. o. O. S. 380). Sein Grund liegt in einem falschen Denken, nämlich in der „Nichtunterscheidung", d. h. in einer Auffassung der beiden Begriffe Materie und Seele, „bei der das Nicht-Verschmolzensein beider unerkannt bleibt", so daß der Schein entsteht, als sei der innere Körper geistig und die Seele handelnd [1]), was beides nicht zutrifft. Wie hiernach der Nichtunterscheidung eine fast magisch zu nennende objektive Wirkung zugeschrieben wird, so bringt das richtige Denken die Erlösung zu Stande. Die Seele wendet sich von der Materie verachtend ab, mit dem Gedanken: „Sie ist von mir erkannt", und die Materie, die sich erkannt sieht, stellt ihre Wirksamkeit ein, wie eine Tänzerin, die ihre Rolle ausgespielt hat[2]). Das logische Unterscheiden ist zugleich eine objektive Scheidung. Durch die Erkenntnis der absoluten Verschiedenheit von Seele und Materie verschwindet die

[1]) Vgl. Garbe, „Der Mondschein der Samkhya-Wahrheit", a. a. O. S. 582.

[2]) Man kann diese „Macht" des Erkennens, die das ganze Weltgeschehen bestimmt, mit der Macht der Benennung bei Parmenides vergleichen. Parmenides sagt: da alles in der Welt nach Licht und Finsternis benannt war, so ist es voll Licht und dunkler Nacht (vgl. ob. S. 53). Hier liegen Beziehungen zwischen dem Subjektiven und Objektiven vor, in die sich der moderne Mensch nicht leicht hineinfindet.

Digitized by Google

Spiegelung. Die Seele wird zu einem Spiegel, der nichts mehr spiegelt, zu einem Seher, der ohne Schauen verharrt, nachdem der Wirrwarr der Erscheinungen verschwunden ist. Sie dauert fort, aber im Zustand absoluter Bewußtlosigkeit, und gerade darin besteht die Erlösung. Es wird ausdrücklich erklärt, daß derselbe Zustand, den die abgeschiedene Seele nach dem Tode endgültig erreicht, vorübergehend auch während des tiefen traumlosen Schlafes, während der Ohnmacht und während der auf das Höchste gesteigerten Versenkung eintreten kann, kurz, jedesmal, wenn das Bewußtsein verschwindet. Garbe erinnert an die Stelle in Platons Apologie, wonach das Sein nach dem Tode, falls es dem traumlosen Schlafe gleiche, als ein herrlicher Gewinn anzusehen wäre (a. o. O. S. 386 f.).

Durch den eben erwähnten Hinweis auf den traumlosen Schlaf und die Ohnmacht ergibt sich wohl auch die Lösung des Problems, von dem wir ausgingen, als wir von den homerischen Anschauungen sprachen (vgl. ob. S. 62): trotz aller psychischen Kräfte, die der Leib als solcher besitzt, wird das Bewußtsein verschwinden, sobald die Seele aufhört, die sich im Körper vollziehenden Vorgänge zu spiegeln oder zu durchleuchten; denn Seele und Leib müssen in Beziehung bleiben, um die Tatsache des Bewußtseins zu ermöglichen. Da es sich in diesem Falle gar nicht um die „unterscheidende Erkenntnis" handelt (denn beim traumlosen Schlafe tritt ja das Schwinden des Bewußtseins und mit ihm das Versinken des Leidens auch ohne ein solches Erkennen ein), könnte man auf den Gedanken kommen, daß die ersten Ansätze der in der Samkhya-Philosophie ausgebildeten Vorstellungen gerade an diesem Punkte zu suchen seien.

C. Antithetik im Begriffe des Wissens

Der Spaltung des Seins, wie wir sie bei den Eleaten kennen lernten, entspricht eine Spaltung des Wissens. Diese beruht zweifellos darauf, daß sich die von den Philosophen erdachten Gründe der Welt immer mehr von den Sinneswahrnehmungen entfernten, aus denen das außerwissenschaftliche Vorstellen seine Gegenstände schafft. In Wirklichkeit steckt ja freilich in allen Wahrnehmungs-Gegenständen, die der Mensch als in sich abge-

Digitized by Google

grenzte, selbständige Objekte aus den losen „Komplexen“[1]) des ursprünglichen Erlebens heraussondert und durch die Zeichen der Sprache fixiert, eine Umgestaltung des ursprünglich Gegebenen. „Das Beil“, „der Löwe“, von denen der Primitive redet, sind Objekte, die sich mit ihren Eigenschaften schon stark von den wechselnden Sinnesdaten unterscheiden, denen sie ihre Entstehung verdanken; an ihrer Struktur sind (mit Kant zu sprechen) schon die Kategorien des Verstandes beteiligt[2]). Aber solche Unterschiede entziehen sich begreiflicherweise dem außerwissenschaftlichen Bewußtsein — mußten sie doch auch von dem wissenschaftlichen erst wieder entdeckt werden! Dieser friedliche Zustand einer im Wahrnehmen gleichsam versteckten intellektuellen Bearbeitung mußte aufhören, sobald die Bedürfnisse und Fähigkeiten des theoretischen Verstandes bei philosophischen Geistern zu voller Auswirkung gelangten. Die weiter ausgreifenden, auf letzte Prinzipien hindrängenden Versuche ihrer Denkarbeit, mußten zu begrifflichen Gebilden führen, die in merklichem Gegensatz zu der bunten Mannigfaltigkeit des gewöhnlichen Weltbildes traten. Schon bei Anaximenes bereitet sich der Riß vor, obwohl er vielleicht nie ausdrücklich darauf hingewiesen hat: das, was die Sterblichen als ganz verschiedenartige Dinge ansehen, der gediegene Körper, das fließende Wasser, der Glanz des irdischen und himmlischen Feuers, das alles ist im letzten Grunde nur Eines, nämlich verdichtete oder verdünnte Luft.

Von hier aus entwickelte sich der Gegensatz zwischen dem „Zeugnis der Sinne“ und den kühnen Entwürfen des nach den Urgründen suchenden Denkens. Und dabei siegte begreiflicherweise nach der Meinung der Philosophen, die solche Entwürfe schufen, die höhere Kraft des Verstandes. So erklärt sich die Tatsache, daß die Sinne gerade in diesen frühen Zeiten, wo die Philosophie von dem Zweifel an der Selbstherrlichkeit des

---

[1]) Vgl. Hans Volkelt, „Über die Vorstellungen der Tiere“, 1914.

[2]) Ich sage absichtlich „beteiligt“. Denn die neuere experimentelle Psychologie läßt immer deutlicher erkennen, wie so manches schon der höher entwickelten Wahrnehmung selbst angehört, was man früher durch intellektuelle Vorgänge erklärt hätte. Sogar die „sich gleichbleibende“ Größe eines sich von uns entfernenden Gegenstandes wird „gesehen“.

Digitized by Google

Denkens noch wenig erschüttert war (ganz fehlte er auch damals nicht), durchaus nicht als zuverlässiges Kriterium der Wahrheit galten.

Vielleicht am wenigsten tritt dieser Wertunterschied bei Empedokles hervor, dessen Lehre von den vier Elementen ja auch tatsächlich in mancher Hinsicht dem gewöhnlichen Weltbild näher stand als andere Systeme, — jedenfalls viel näher als die eleatische Lehre, von deren Kritik er ausgegangen zu sein scheint. Er betonte zwar die „Engsichtigkeit" der Sinne, die durch die vielen kleinen Eindrücke, denen sie ausgesetzt sind, abgestumpft werden. Und wenn er in demselben Zusammenhang auch dem Denken die Kraft abspricht, die Wirklichkeit zu erfassen, so handelt es sich dabei allerdings nur um die Verstandesbetätigung der unphilosophischen Menschen; aber es mag wohl sein, daß er selbst das wahre Wesen der Realität mehr durch Inspiration und göttliche Offenbarung erschaut zu haben glaubte. Dagegen klingt ein anderes Fragment recht deutlich wie eine Warnung vor den Eleaten, die sich in ihrem Ehrgeiz allzusehr auf die logischen Folgerungen des reinen Denkens verlassen und so „mit dreistem Munde" mehr aussprechen, als recht und billig ist. Man solle, verlangt er, die Zeugnisse der Sinne mit kritischer Vorsicht gegeneinander abwägen, dann aber doch dem vertrauen, was auf solche Weise klar zu erkennen ist. — Eine höhere Bewertung des Denkens ergibt sich bei ihm aber trotzdem wohl daraus, daß er diese Funktion, wie wir gesehen haben, in das Blut verlegt, das eine besonders vollkommene Mischung aller vier Elemente darstellt.

—Was Heraklit anlangt, so ist bei seinem berühmten Ausspruch, daß Auge und Ohr „schlechte Zeugen" seien, ebenfalls eine Einschränkung zu machen. Denn er sagt: sie sind schlechte Zeugen für die Menschen, „die barbarische Seelen haben"; d. h. die Sinne täuschen, wenn man ihre Sprache so wenig versteht wie die Barbaren die Rede der Hellenen. Und es heißt in einem anderen Fragment: „wovon es Sehen, Hören, Kennenlernen gibt, das ziehe ich vor". Aber daß die Sinne ungenügend sind und leicht irreführen, steht ihm dennoch fest. Bleibt ihnen doch das ewig lebendige Feuer, aus dem alles entsteht, in seinen vielen Verwandlungen verborgen, und täuschen sie uns doch Ruhe und Starrheit vor, während sich in Wahrheit alles im Flusse befindet. „Die Natur liebt es,

Digitized by Google

sich zu verstecken." So werden die Menschen, wenn sie das Erscheinende deuten wollen, in Verwirrung gesetzt und vor Rätsel gestellt, wie einst Homer von den der Läusejagd obliegenden Jungen gefoppt wurde, die ihm zuriefen: „alles, was wir gesehen, und gepackt haben, lassen wir liegen; was wir aber nicht gesehen und nicht gefaßt haben, das bringen wir mit." Erst das Denken, des Menschen „allerbeste Kraft", erschließt die Wahrheit, indem es das Gemeinsame enthüllt. Ist doch der Logos die das All regierende Weltkraft. Wen sie mit voller Klarheit erfüllt, dem tut sich die allgemeingültige Wahrheit auf, gerade wie die Wachenden eine gemeinsame Welt besitzen, während von den Schlafenden ein jeder in einer besonderen Traumwelt lebt. Denn die Denkkraft ist nichts Individuelles, sondern etwas Uebergreifendes; das vernünftige Wesen der Seele reicht so weit, daß kein Reisender seine Grenzen erwandert.

— Eine klar herausgearbeitete „Zweiwissenlehre" verkündigt Demokrit, der Begründer der Theorie von der bloßen Subjektivität der Sinnesqualitäten. Er selbst sagt: „Es gibt zwei Formen (Idéai) der Erkenntnis, eine echte und eine unechte. Zur unechten gehören insgesamt das Gesicht, das Gehör, der Geruch, der Geschmack, das Getast. Die echte Erkenntnis ist davon verschieden." Das unechte Wissen beruht darauf, daß uns allerlei Wahrnehmungsbilder zuströmen, deren Aufnahme sich je nach der Verfassung des Organismus wandelt, so daß wir auf diesem Wege nicht erkennen, wie die Dinge an und für sich beschaffen sind. Einen Hauptgrund der Unzulänglichkeit unserer Sinne sieht Demokrit darin, daß sie zu grob sind, um die außerordentlich feine Struktur der aus Atomen bestehenden Realität zu erfassen. Was in Wahrheit ein Komplex von unsichtbar kleinen Elementen ist, die durch leere Zwischenräume getrennt sind, das erscheint dem Auge oder der tastenden Hand als eine kontinuierlich zusammenhängende Masse. Um die Gestaltung des Realen zu ergründen, bedarf es eines feineren Vermögens, das die „echte" Erkenntnis erschließt, und das ist die Denkkraft. „Wenn der Gegenstand der Wahrnehmung zu klein wird, als daß ihn die unechte Erkenntnis vermittelst des Gesichts, Gehörs, Geruchs usw. noch bewältigen könnte, wenn daher die Unterscheidung ins Subtilere gehen muß, dann tritt die echte Erkenntnis in Wirkung, die auf dem feineren

Digitized by Google

Werkzeug des Denkens beruht." — Es sieht so aus, als wolle der Philosoph, der als Physiker das Qualitative auf Quantitatives zurückführt, auch die beiden Erkenntniskräfte nur durch Grade der Feinheit unterscheiden: das geistige Auge vermag mehr ins Kleine zu sehen als das körperliche.

— Eine ebenso bestimmte Bevorzugung des Denkens enthält die Lehre des Parmenides. Er unterscheidet streng „der wohlabgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz" und „die Wahngedanken der Sterblichen", denen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt. Diese Wahngedanken entstehen aber durch das gewohnheitsmäßige Vertrauen auf die Sinne, auf das unachtsame Auge und das schallende Gehör und die Zunge. Die Wahrheit bringt nur der Logos zur Entscheidung. Jener Weg führt zu der unmöglichen Vorstellung des Nichtseienden, dieser zum Seienden, jener zur bloßen Doxa, dieser zur Erkenntnis. So entwickelt sich bei Parmenides der Parallelismus zwischen der Zweiwelten- und der Zweiwissenlehre, dem Platon gefolgt ist: dem höheren Sein entspricht das vollkommenere Wissen, dem mit Nichtseiendem gemischten die unsichere Meinung. Kant hat dann diesen Parallelismus durchbrochen, indem er als „Phänomenalist" das Uebersinnliche der Erkenntnis entzog und das Wissen gerade der Welt der Erscheinungen zuordnete.

III. Das dualistische Denken bei Platon, Descartes und Kant

Es wurde schon betont, daß das Ordnungsmittel der Antithetik nicht ausschließlich ein primitives Werkzeug des noch ungeschulten Verstandes darstellt, das dann auf späteren Entwicklungsstufen verschwinden würde. Auch auf der Höhe der Wissenschaft führt die analytische Neigung des unterscheidenden Denkens immer und immer wieder dazu, die Mannigfaltigkeit der Gegenstände durch Bejahung und Verneinung so in zwei Lager zu sondern, daß dort die Eigenschaften fehlen, die hier vorhanden sind und umgekehrt. Die Beispiele drängen sich überall auf. Ich habe damals (S. 40) eine neuerschienene naturphilosophische Schrift genannt; hier sei, um ein völlig anderes Gebiet zu wählen, daran erinnert, wie in dem Reiche der Kunst Schiller durch die Dualität des Naiven und

Digitized by Google

Sentimentalischen, Nietzsche durch die Gegenüberstellung des Dionysischen und Apollinischen Klarheit zu erreichen suchte.

Es würde daher kaum besondere Beachtung verdienen, wenn einzelne Dualismen auch da nachzuweisen wären, wo in der Weiterentwicklung der Philosophie Systembildungen auftreten, die neue Perioden eröffnen. Gerade hier handelt es sich aber um mehr: diese Gedankengebilde sind ihrem grundlegenden Wesen nach dualistisch. Wie in jeder ganz großen Persönlichkeit die Strebungen der vergangenen Zeit zusammenfließen, aber so zusammenfließen, daß aus ihnen ein neues, organisches Ganzes wird, aus dem entscheidende Zukunftsprobleme herauswachsen, so verhält es sich auch bei den Begründern solcher Systeme. Dabei ist aber von unserem Denkprinzip zu vermuten, daß die Zweigliederung einerseits zu jenem Zusammenschluß des Vergangenen benutzt wird und daß sie andererseits für die folgenden Umbildungsversuche einen wichtigen Anstoß gibt; denn in dem Gegensatz liegt eine vorwärtstreibende Kraft. Diese Annahme wird durch die Tatsachen bestätigt: bei den drei Großen, die in erster Linie zu nennen sind, wenn man von der Eröffnung neuer Epochen in der Geschichte der Philosophie zu reden hat, bei Platon, Descartes und Kant treten tief einschneidende Dualismen auf, und gerade sie sind es, an die sich dann die Weiterbildungen der Nachfolger anknüpfen. Es bedarf nur weniger Andeutungen, um dem Leser diese Verhältnisse soweit zu vergegenwärtigen, als es vorläufig erforderlich ist. Dabei wird es mir auch hier wieder nicht um eine vollständige Aufzählung zu tun sein, sondern nur um den Hinweis auf besonders wichtige Strukturformen, die die Bedeutung unseres Prinzips veranschaulichen sollen.

Die in denselben Systemen hervortretende Ueberwindung von Gegensätzen bildet natürlich in diesem ersten Teil unseres Buches noch keinen Gegenstand der Betrachtung. Dennoch könnte man auf den ersten Blick annehmen, daß es sich bei der Konstruktionsart, die im folgenden besonders betont werden soll, schon um eine solche „Ueberwindung" handle. Platon, Descartes und Kant gehen nämlich alle drei, freilich in verschiedener Weise, so vor, daß sie entgegengesetzte Meinungen mittelst einer Zweiweltenlehre zum Ausgleich bringen; sie suchen der Thesis wie der Antithesis dadurch ihr Recht zu gewähren, daß

Digitized by Google

sie das Widerstreitende auf zwei verschiedene Sphärenverteilen. Man wird aber, wie mir scheint, bei genauerer Erwägung zugeben müssen, daß dieses Auskunftsmittel, obwohl damit ein logischer Widerspruch aufgehoben wird, doch völlig innerhalb der dualistischen Bauweise bleibt, also dem ersten Hauptteil unserer Untersuchungen angehört; denn es ist ja gerade die Zweiteilung, durch die der Widerspruch vermieden werden soll. Die „Lösungen", die in der zweiten Hälfte dieses Buches betrachtet werden, haben einen anderen Charakter.

A. Platon

Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß in der Philosophie Platons gewisse Gegensätze systematisch vereinigt werden, die sich in der ihm vorausgehenden Entwicklung von getrennten Parteien vertreten finden. Das trifft ebenso für den Begriff des Seins wie für den des Wissens zu.

In der eleatischen Schule war besonders durch Zenon, den Nachfolger des Parmenides, eine Denkrichtung weiter ausgebildet worden, die in dem schroffsten Gegensatz zu der Flußlehre der Herakliteer stand. Bei Parmenides selbst schien die Welt der Meinung doch noch eine gewisse Objektivität zu behaupten, wenn unsere Darstellung seiner Lehre richtig ist. Zenon dagegen sah offenbar seine Hauptaufgabe eben darin, die Unmöglichkeit einer pluralistischen Weltauffassung dadurch zu beweisen, daß er die Begriffe der Vielheit und Bewegung in Widersprüche verwickelte. Auf der anderen Seite ist von den späteren Herakliteern auch die Flußlehre Heraklits immer mehr ins Paradoxe entwickelt worden; so soll Kratylos den Satz des Meisters, man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen, durch die These überboten haben, daß es auch nicht ein einziges Mal möglich sei. Platon aber ist wie Descartes und Kant ein großer Vermittler, in dessen System das Entgegengesetzte seinen Platz findet. Hier wölbt sich über dem zeitlichen Dasein der erscheinenden Sinnendinge, deren sich wandelnde Vielheit nicht geleugnet wird, in erhabener Ruhe der Sternenhimmel der Ideen, die bei innerer Einheitlichkeit doch auch eine Vielheit bilden. Und beide Welten werden so aufeinander bezogen, daß verbindende Fäden hinauf- und herunterlaufen. Jede Idee ist in ihrer Einheit das formbestimmende Vorbild der vielen, ihr

Digitized by Google

untergeordneten Sinnesgegenstände; und von diesen geht ein Streben hinauf zu dem höheren, unvergänglichen Sein, ein Streben, das sich in der Seele des Menschen zum Eros steigert. Dabei entfalten sich trotz dieser Beziehungen die Gegensätze in voller Schärfe: das Ewige steht über dem Zeitlichen, das Vollkommene über dem Mangelhaften, das Ruhende über dem Wechsel, die gattungsmäßige Einheit über der Vielheit der Individuen.

Auch durch die menschliche Seele zieht sich der Gegensatz der beiden Welten hindurch; sie birgt den Zwist des Ewigen und Vergänglichen in sich. Und abermals wird der Widerspruch durch Dichotomie gelöst: die Seele selbst besteht aus einem unsterblichen, von Gott stammenden Teil und aus vergänglichen Teilen, die ihre Erdgebundenheit ausmachen. Es ist ihre Aufgabe, die vergängliche Seite ihres Wesens ihrer ewigen Natur dienend unterzuordnen und so das Entgegengesetzte harmonisch zu vereinigen.

— Aehnliches gilt von dem Begriff des Wissens. In dem großen Kampfe zwischen Sokrates-Platon und den Sophisten (sowie den als Sophisten bezeichneten Gegnern aus Platons Zeit) verteidigt sich die Logik mit ihrem Anspruch auf objektive Geltung gegen den skeptisch gefärbten Relativismus. Suchen wir uns zuerst klar zu machen, worum es sich dabei handelt. Wenn etwa Parmenides zu beweisen suchte, daß das Seiende unmöglich entstanden sein könne, so war er nicht im Zweifel darüber, daß er den logischen Denkmitteln, die er benützte, eine absolut geltende Erkenntnis verdanke: es ist der „Wahrheit unerschütterliches Herz", das sich ihm auftut, es ist „die Kraft der Gewißheit", die die Unmöglichkeit enthüllt, daß aus dem Nichts ein Etwas hervorgehen könne. Ebenso sicher vertraute jedenfalls auch Zenon auf die absolute Geltung seiner Beweise gegen die Vielheit oder gegen die Bewegung.

Nun regte sich aber bei den Sophisten die Skepsis. Einen Protagoras oder Gorgias als bloße Rhetoren anzusehen, denen jede erkenntnistheoretische Fragestellung fern lag, geht doch wohl zu weit. Es war sicher nicht nur ein Spiel mit Redekünsten, wenn Gorgias zu zeigen suchte, daß das Seiende der Eleaten ebenfalls in Widersprüche verwickelt werden könne, sobald man es nach Zenons Methode dialektisch bearbeite, daß man es ferner, falls es existierte, doch nicht zu begreifen und daß man selbst dann den anderen Men-

schen das Erkannte nicht sicher zu übermitteln vermöge. Vielleicht ist es ein bloßer Zufall, daß Gorgias in den beiden ersten Thesen denselben Unterschied macht, den Külpe als die Frage nach der „Setzung" und nach der „Bestimmung" des Realen auseinanderhält. Aber wenn der Sophist die dritte These damit begründet, daß der Austausch des Wissens unter den verschiedenen Individuen nur durch die Wortzeichen möglich sei und daß diese Zeichen sich von dem, was seiend „zu Grunde liegt", unterscheiden, so kann man kaum daran zweifeln, daß es sich hier um ernst zu nehmende philosophische Erwägungen handelt. Und wenn Protagoras der Behauptung, daß es in jeder Sache zwei widersprechende Auffassungen gebe (ein Satz, der an und für sich nur den Künsten der Rhetorik gelten könnte), die positive Bestimmung hinzufügt, daß der Mensch das Maß aller Dinge bilde, der Seienden wie der Nichtseienden, so ist damit, wie Joël betont, nicht nur der Mensch überhaupt gemeint, der sich selbstherrlich über die Welt der Objekte erhebt, sondern auch der individuelle Mensch mit seinen von der Ansicht der anderen Menschen so oft abweichenden Ueberzeugungen. Damit ist aber der Relativismus vorbereitet, der an Stelle der absolut geltenden ewigen Wahrheit die verschieden gearteten und wechselnden Meinungen der Individuen setzt.

Auf der anderen Seite hat Sokrates im Gebiete der sittlichen Begriffe nach Erkenntnissen gesucht, die überindividuell gelten. Er selbst war kein Gegner der Sophisten, und es scheint auch nicht anzugehen, schon in ihm den erkenntnistheoretischen Begründer der Wissenschaft zu erblicken. Aber sein ganzes Streben war doch von der Ueberzeugung geleitet, daß wir im sittlichen Gebiet einer feststehenden Einsicht bedürfen, einer Einsicht, wie sie nur in allgemeingültigen Begriffen begründet sein kann. Seine besondere Methode ist gerade darum die „dialektische", d. h. hier die der Gesprächsführung, weil aus der Debatte die Uebereinstimmung und damit die objektive, überindividuelle Erkenntnis herauswachsen sollte. So lehrte er zum mindesten das Suchen nach absoluten Geltungen. „Die Begriffe sind's," sagt Joël in seiner Auseinandersetzung mit anderen Ansichten[1]), „in denen die sokratische Dialektik der subjektiven Impression, dem Schwanken der Doxa und zumal dem auflösenden Spiel und kolo-

[1]) „Geschichte der antiken Philosophie", I, S. 788.

Digitized by Google

ristischen Schein der Sophistik erst die feste Kontur und die positive Wahrheit entgegenhält."

So findet Platon auch in der Erkenntnisfrage zwei entgegengesetzte Strömungen vor: das Vertrauen auf eine die objektive Wahrheit erfassende Vernunft und den skeptischen Relativismus, der ihm allerdings nicht nur bei den älteren Sophisten, sondern noch ausgeprägter (wie es scheint auch in „pragmatistischer" Form) bei seinen eigenen Zeitgenossen entgegentrat. Wie aber in seinem System das immer sich Wandelnde Heraklits und das ewig sich Gleiche der Eleaten einen Platz fand, so verhält es sich auch mit der Doxa und der Epistéme, der wechselnden Meinung und dem feststehenden Wissen. Wo wir uns bloß auf das Zeugnis der Sinne stützen, da fehlen die sicheren Gründe, auf denen das Wissen beruht, und wir kommen nicht über die Meinungen hinaus, die bei verschiedenen Individuen verschieden sind und die falsch oder richtig sein können. Darüber erhebt sich das begründete Wissen, daß der unsterbliche, von Gott stammende Teil der Seele durch Erinnerung an sein übersinnliches Wesen gewinnt. Und auch hier spinnen sich verbindende Fäden von der einen Sphäre zur anderen. Denn so wenig das wahre Wissen den Sinnen entstammt, so bedarf es doch der Anregung durch die Wahrnehmung, um jene Wiedererinnerung im denkenden Geiste möglich zu machen, durch die das wahrhaft Seiende ergriffen wird. Mit dieser systematischen Beziehung zwischen dem individuellen Erleben des Phänomens und dem idealen Reich allgemeiner und notwendiger Geltungen ist eines der schwierigsten Probleme der Philosophie nicht nur aufgestellt, sondern auch so gelöst, daß die Aehnlichkeit mit der zwei Jahrtausende später entwickelten Auffassung Kants durch die gewiß ernst gemeinte Seelenmetaphysik Platons deutlich hindurchleuchtet.

B. Descartes

Daß wir zwischen Platon und Kant Descartes einstellen, geschieht nicht darum, weil seine Metaphysik durch eine besondere Orginalität und Größe der Konzeption ausgezeichnet wäre. Trotzdem ist er in ausgesprochener Weise ein „epochemachender" Denker gewesen. Denn durch die Formulierung seiner Grundbegriffe hat er in mehr als einer Richtung einen Einfluß auf spätere Weltan-

schauungen ausgeübt, wie kaum ein zweiter Philosoph der neueren Zeit. Die geschichtliche Bedeutung eines Systems ist manchmal weniger durch die Lösung als durch die Aufstellung von Problemen bedingt.

Wenn Descartes als Dualist bezeichnet wird, so denkt man dabei hauptsächlich an zwei Antithesen des Seins: an die theistische Gegenüberstellung von Gott und Welt und an das Auseinanderfallen der von Gott geschaffenen Welt in zwei Arten von Substanzen, die Körper und die Seelen. Der erste Gegensatz ist wie der zweite für die Christenheit nichts Neues gewesen; aber die Art, wie hier die Begriffe bestimmt wurden, hat zu Streitfragen geführt, mit denen sich die folgenden Generationen notwendig beschäftigen mußten. Was zunächst das Verhältnis von Gott und Welt betrifft, so ist es besonders der cartesianische Substanzbegriff gewesen, der als Anreiz für die Entwicklung gedient hat. Wenn Descartes die Substanz als ein Ding definierte, „das so existiert, daß es keines anderen Dinges zum Existieren bedarf", so paßte das zweifellos für den Gottesbegriff, nicht aber für die seelischen und materiellen Substanzen, die in ihrer Existenz von der Schöpfertätigkeit Gottes abhängig sind. Daher mußte Descartes zugestehen, daß der Begriff in beiden Fällen nicht „univoce" gebraucht werde; man könne die Körper und Seelen nur insofern als Substanzen bezeichnen, als sie zur Existenz keiner anderen Dinge, sondern bloß des göttlichen Beistands (Dei concursu) bedürfen. Diese Schwierigkeit veranlaßte spätere Denker zu Umbildungen. Man zog entweder die Konsequenz, daß Gott die einzige Substanz sei (Spinoza), oder man mußte, um die Möglichkeit vieler Substanzen zu erhalten, die Definition ändern (Leibniz).

Noch wichtiger war die Bestimmung des Dualismus von Körper und Seele. Daß wir hier Begriffsbildungen vor uns haben, die sich in vielen Punkten von den vorsokratischen Vorstellungen unterscheiden, wurde schon früher hervorgehoben; denn von dem, was dort über die moderne Auffassung des Physischen und Psychischen gesagt wurde, findet sich vieles gerade bei Descartes. Aber auch die so einflußreiche Lehre des Aristoteles hat einen völlig anderen Charakter. Nach ihm ist die Seele das zielstrebige Prinzip, ohne das sich die Materie nicht zu einem Organismus entwickeln könnte. Und weil sie die in allen Organismen,

Digitized by Google

auch in den Wachstumsprozessen der Pflanzen waltende Entelechie ist, kann das Selbstbewußtsein kein wesentliches Merkmal des Psychischen sein. Ganz anders gestaltet sich der Dualismus bei Descartes. Gott hat, als er die Welt entstehen ließ, zwei Arten von Substanzen hervorgebracht, die in ihrem Wesen durchaus verschieden sind: die Körper ausgedehnt, aber nicht denkend, die Seelen denkend, aber nicht ausgedehnt[1]). In dem Menschen — und nur in ihm — sind beide so vereinigt, daß sie aufeinander wirken können. Wie das möglich sei, wollte Descartes' Schülerin, die Pfalzgräfin Elisabeth, gern erklärt haben; sie gestand, daß es ihr leichter wäre, „der Seele Materie und Ausdehnung zuzuschreiben, als einem immateriellen Wesen die Fähigkeit, einen Körper zu bewegen und von ihm bewegt zu werden". Der Philosoph vermochte darauf keine befriedigende Antwort zu geben; er räumte ein, daß die Vereinigung von Seele und Leib durch den Verstand nur dunkel erfaßt werden könne, ja, daß der menschliche Geist sich in Widersprüche verwickle, wenn er gleichzeitig den Wesensunterschied beider Substanzen und ihre Vereinigung zu begreifen suche.

Es ist einleuchtend, daß solche von dem Philosophen selbst eingeräumten Schwierigkeiten nach verschiedenen Richtungen hin zu Umbildungen anregen mußten. So wurde gerade durch die Lehre Descartes' die Frage, ob denn zwischen so verschiedenartigen und im Grunde nur durch das Gebot Gottes verbundenen Substanzen eine Wechselwirkung denkbar sei, in den Vordergrund gerückt; mit ihrer Verneinung entstanden die Versuche, die tatsächliche Korrespondenz zwischen dem Physischen und Psychischen durch andere Hypothesen verständlich zu machen, von denen die parallelistische bis in die Gegenwart hereinwirkt. Und ferner: wenn nur der Mensch beseelt ist, die Tiere aber seelenlose Maschinen sind, so müssen offenbar alle Lebensprozesse, die in dem tierischen Organismus auftreten, in hinreichender Weise durch die bloß mechanischen Gesetzlichkeiten erklärt werden können, die in der materiellen Welt herrschen: Descartes vertrat die „Maschinentheorie des Lebens." Damit setzte der große Kampf zwischen dieser und dem sich an Aristoteles orientierenden Vitalismus ein, ein Kampf,

[1]) In seinen Bemerkungen zu dem Programm von Regius sagt Descartes ausdrücklich, er sei der Erste, der diese Formulierung gewählt habe (Ausgabe von Buchenau, II, 1., S. 283).

Digitized by Google

der nach vielen Schwankungen noch ebensowenig entschieden ist wie die Frage nach der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

Wir haben bisher nur von der in die Zukunft deutenden Problematik der cartesianischen Dualismen gesprochen, die zu anderen Lösungsversuchen anregen mußte. Für ihn selbst aber hatte der dualistische Aufbau seines Systems den Vorteil, dem wir schon bei Platon begegneten und den wir bei Kant abermals feststellen werden: er konnte entgegengesetzte Denkrichtungen so verbinden, daß er einer jeden ihren freien Spielraum in einem besonderen Seinsgebiet verschaffte. Was für Platon die Unterscheidung zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt leistete, das konnte Descartes in Hinsicht auf andere Gegensätze durch die scharfe Sonderung der Physischen und Psychischen erreichen. Für die Körperwelt hat er, von dem siegreich emporsteigenden Ideal der neuen Naturwissenschaft erfüllt, die rein mechanistische Denkweise unter ausdrücklicher Ablehnung der Teleologie streng durchgeführt, im Grunde strenger als die spätere, mit Fernkräften arbeitende Physik. Die ebenso mächtige Strömung der christlichen Seelenmetaphysik fand gleichfalls ihr Recht in dem zweiten Reich geschaffener Substanzen: dort die materielle Welt als eine gewaltige, durch ewige Bewegungsgesetze determinierte Maschine, hier die Welt der Seelen als eine Heimat der Zwecke und der Freiheit. In der Ethik, bemerkt er G a s s e n d i gegenüber, sind fromme Vermutungen über die Zwecke Gottes erlaubt, von denen in der strengen physikalischen Wissenschaft abgesehen werden muß; und im Gebiete des Willens herrscht die Freiheit, die zu den ersten und allgemeinsten der angeborenen Ideen gehört und auf der es vor anderem beruht, daß wir ein Abbild Gottes sind. — Weder der spätere Materialismus noch der Monismus Spinozas ließ diese Möglichkeiten zu, die dem Dualisten Descartes offen standen.

— Richten wir nun unseren Blick auf die Lehre vom W i s s e n, so können wir von der Unterscheidung zwischen der i n t u i t i v e n und d e m o n s t r a t i v e n (deduktiven) G e w i ß h e i t ausgehen, die für Descartes von großer Bedeutung war. Die intuitive Gewißheit bildet den Ansatzpunkt seiner ganzen Systembildung. Denn daß das „ergo" in dem „cogito, ergo sum" nicht im Sinne einer deduktiven Schlußfolgerung aufzufassen ist, hat der Philosoph selbst betont: hier handelt es sich um die unmittelbare Evidenz, wie sie

Digitized by Google

auch den Axiomen der Geometrie eignet. In den „regulae ad directionem ingenii" wird der Unterschied genau erörtert. Es gibt, heißt es in den Erläuterungen zur dritten Regel, nur zwei Tätigkeiten unseres Verstandes, die uns vor Täuschung sichern, nämlich die Intuition und die Deduktion. Was die Intuition betrifft, so gründet sie sich nicht auf das Zeugnis der Sinne, sondern sie besteht in einem simultanen, unmittelbaren, instinktiven Begreifen des reinen und aufmerksamen Verstandes, das keinen Zweifel zuläßt. So verhält es sich, wenn wir unserer eigenen Existenz oder der Tatsache unseres Bewußtseins gewiß sind oder wenn wir sagen, daß das Dreieck bloß durch drei Seiten begrenzt sei. Die Deduktion dagegen liefert eine unselbständige, durch aufeinander folgende Denkprozesse vermittelte Gewißheit, die aus schon feststehenden Sätzen abgeleitet wird. Dieser Gegensatz, der natürlich den Philosophen schon lange bekannt war, scheint damit völlig klar herausgearbeitet zu sein. Es ist aber für die Persönlichkeit unseres Denkers bezeichnend, daß er auch hierbei Schwierigkeiten aufgedeckt hat, die seine eigene Unterscheidung wieder problematisch machen. Er weist nämlich darauf hin, daß in der Verkettung des deduktiven Denkprozesses jeder einzelne Schritt selbst wieder intuitiv gewiß sei, so daß man im Zweifel sein könne, ob die eben vollzogene Koordination der Methoden berechtigt sei. Die eigentliche Erkenntnisleistung geht dann in beiden Fällen auf das Rätsel der Intuition zurück; und wenn die Deduktion zeitlich gesonderte Glieder zusammenfaßt, so kann sie das nur, indem sie „gewissermaßen ihre Sicherheit vom Gedächtnis entlehnt", d. h. auf die Erinnerung an die intuitive Geltung des Ausgangspunktes und der vermittelnden Einzelschritte vertraut, die auch hier die Grundlage der Erkenntnis bildet.

Diese an sich sehr bemerkenswerten Erörterungen sind jedoch von geringerer historischer Bedeutung gewesen, als der mit der geschilderten Unterscheidung zusammenhängende Übergang von dem intuitiv gewonnenen Prinzip der Selbstgewißheit zu den deduktiven Beweisen für das Dasein Gottes und für die Existenz einer materiellen Außenwelt. Nicht mit Unrecht hat Pascal betont [1]), daß zwar schon Augustin zwölfhundert Jahre vorher das Prinzip der Selbstgewißheit ausgesprochen habe, daß es aber bei der Ein-

[1]) „Pensées", I, 3: „de l'art de persuader".

Digitized by Google

schätzung einer solchen These darauf ankomme, welche Konsequenzen sich daraus für die Philosophie ergeben. Die Konsequenzen des cartesianischen Ausgangspunktes beherrschen die ganze spätere Entwicklung. Das Transzendenz-Problem, d. h. die Frage nach einem unserem Bewußtsein nicht (als Wahrnehmung, Vorstellung, Denkgebilde) immanenten, sondern unabhängig von ihm bestehenden Realen hat in der Philosophie des Altertums (trotz Gorgias) nicht die Rolle gespielt wie in dem Denken der neueren Zeit, und da ist es in erster Linie die Methode des Descartes gewesen, aus der dieses Problem herausgewachsen ist. Er wollte als festes Fundament seiner Lehre ein Sein voraussetzen, dessen Existenz intuitiv einleuchtete, und er glaubte, ein solches Sein, das jedem Zweifel widerstand, allein im Bewußtsein zu finden. Damit entstand die Aufgabe, aus dieser Enge der Immanenz, in die der methodische Zweifel hineingetrieben hatte, wieder herauszugelangen. Descartes (der freilich schon mit der Annahme der „res" cogitans das wirklich Gegebene überschritt) suchte auf deduktivem Wege die Realität Gottes und die der Körperwelt zu erreichen. Und dabei mußte selbst ein im Dogmatismus aufgewachsenes Denken stutzig werden, wenn es sich nun zeigte, daß der Philosoph zunächst das Dasein Gottes demonstrieren und hierauf die veracitas Dei heranziehen mußte, um erst auf diesem Umwege zur Realität der Außenwelt zu gelangen. Sobald man den Eindruck gewann, daß diese Argumente nicht befriedigen, mußte der subjektive Ausgangspunkt die große Frage der Transzendenz wachrufen, die die Geister bis zu dem heutigen Tage beschäftigt: gibt es eine unserem Bewußtsein transzendente Realität, und wenn es sie gibt, kann man sie erkennen?

Zuletzt mag noch ein weiterer Gegensatz erwähnt werden, der mit den Argumenten für das Dasein Gottes zusammenhängt. Ursprünglich handelt es sich dabei freilich um eine Dreiteilung. Von unseren Ideen, heißt es in der dritten Meditation, scheinen die einen uns angeboren, andere von außen hinzugekommen, wieder andere von uns selbst gemacht zu sein. In dieser Dreiteilung steckt der wichtige Gegensatz des Ererbten und Erworbenen, mit dem im Problemkreise des Wissens (und Gewissens) der philosophische Streit der Nativisten und Empiristen zusammenhängt. Gegen die angeborenen Ideen wendete

Digitized by Google

sich sofort (schon vor Locke) der Einspruch von Hobbes. Er möchte doch wissen, ob man den Seelen derer, die tief und traumlos schlafen, Bewußtsein zuschreiben kann. Wenn nicht, so haben sie in diesem Zustande überhaupt keine Ideen, also auch keine angeborenen: denn was angeboren ist, muß stets präsent sein. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Wie nach der Lehre der Biologie die ererbten Charaktere unter Umständen nicht als fertige Merkmale oder Leistungen, sondern nur der Disposition nach angeboren sind, so faßt Descartes auch seine ideae innatae dispositionell auf. „Wenn wir behaupten," erwidert er, „daß eine Idee uns angeboren sei, so verstehen wir darunter nicht, daß sie von uns stets bemerkt wird — auf diese Weise nämlich gäbe es überhaupt keine angeborene Idee—sondern nur, daß wir in uns selbst die Fähigkeit haben, sie hervorzurufen". So sagen wir ja auch, daß manchen Familien gewisse Krankheiten, wie die Gicht, angeboren seien, „nicht als ob deshalb die aus diesen Familien hervorgehenden Kinder an diesen Krankheiten schon im Mutterleibe litten, sondern weil sie geboren werden mit einer bestimmten Disposition oder Fähigkeit, sie sich zuzuziehen".

Die letzten Worte stammen aus Descartes' Bemerkungen zu dem Programm von Regius (Henri de Roy, ursprünglich ein Anhänger von Descartes, der später jedoch dessen Unzufriedenheit erregte). Und da stoßen wir noch einmal auf die merkwürdige Neigung des Philosophen, sich selbst mitten in der Diskussion Schwierigkeiten in den Weg zu werfen. Die Unterscheidung des Angeborenen und „von außen Kommenden" nimmt nämlich hier durch die Betonung des Dispositionsbegriffes eine Wendung, wonach eigentlich das Angeborene beinahe alles umfaßt, so daß man streng genommen gar nicht mehr von einer „idea" adventitia sprechen kann. Sowie man genügend darauf achte, sagt er [1]), was uns die Sinne tatsächlich bieten können, müsse man zu der Einsicht gelangen, daß, abgesehen von der Veranlassung durch äußere Ursachen der ganze Inhalt unserer Ideen angeboren sei. Der äußere Anlaß bringt es z. B. mit sich, daß wir gerade jetzt die Ideen von Bewegungen oder Gestalten haben. Diese Bewegungen oder Gestalten entsprechen aber, wie er schon in der Dioptrik gezeigt habe, durchaus nicht dem, was in den Sinnesorganen vor sich geht; vielmehr ent-

[1]) Ausgabe von Buchenau (Philos. Bibliothek, Bd. 28), S. 293 f.

Digitized by Google

springen sie angeborenen Fähigkeiten des Geistes, der sie bei jenem Anlaß aus sich heraus bildet. Und „um so mehr" müssen auch die Farben und Töne usw. „angeboren" sein. So löst sich also hier die idea adventitia völlig auf: was von außen kommt, ist nur die Einwirkung zu einer bestimmten Zeit; was wir inhaltlich als Idee erleben, entspringt rein den angeborenen Dispositionen, die sich zu dem gegebenen Zeitpunkt aktualisieren [1]).

C. Kant

Bei dem Begründer der Erkenntniskritik wird es sich empfehlen, von Dualismen im Gebiete des Wissens auszugehen. Wenn wir dem entsprechend als erstes Beispiel den für Kants Denkweise grundlegenden Gegensatz des Apriori und Aposteriori anführen, so gewinnen wir damit zugleich eine Beziehung zu dem soeben erwähnten Streite der Nativisten und Empiristen, freilich eine Beziehung von überwiegend negativem Charakter. Der Hinweis auf diesen Zusammenhang ist nämlich gerade insofern von Vorteil, als auf solche Weise die beiden eingreifenden Veränderungen klar werden, die sich innerhalb der kritischen Philosophie vollziehen und statt des Kampfes um die angeborenen Ideen neue Problemstellungen einführen. Fürs Erste wird der biologisch-psychologische Begriff des Angeborenen, wie er noch in den Erwägungen von John Locke so deutlich zutage tritt, von Kant zurückgedrängt — ohne daß er darum verschwinden würde. In dem Apriori, wie Kant es definiert, soll das zeitliche Prius der Entstehung durch das logische Prius der Geltung ersetzt werden [2]). Auch das Wissen a priori muß, gerade wie es schon Platon von der Episteme gelehrt hatte, zeitlich von der Erfahrung „anheben", weil alle Erkenntnis nur durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, „zur Ausübung erweckt" werden kann. Darum ist es aber in seiner Geltung

[1]) Bei Hume findet sich Ähnliches. Vgl. auch die Unterscheidung von Reiz und Urvermögen bei Beneke.

[2]) Kant selbst hat freilich den Gegensatz nicht so deutlich formuliert, wenn er nicht von der Unabhängigkeit der Geltung spricht, sondern die Wendungen gebraucht: „unabhängig von der Erfahrung entstanden" oder „von aller Erfahrung unabhängig stattfinden".

Digitized by Google

doch nicht von der Erfahrung „erborgt", sondern beruht auf notwendigen Gesetzen, die dem Geiste ursprünglich eignen, um dann „occasione experientiae" in Funktion zu treten. Dagegen ist das Wissen a posteriori auch in seiner Geltung durchaus von dem tatsächlich Erfahrenen abhängig; was auf solcher Grundlage behauptet wird, ist nur eine induktive Verallgemeinerung der gegebenen Erlebnisse und kann wie die platonische Doxa in jedem Augenblick durch ein neues Erlebnis umgestoßen werden, so daß man auf diesem Wege niemals zu der Sicherheit gelangt, die die Vernunftkritik fordert.

Nun bleibt aber trotz der logischen Fassung des Apriori auch in dem Kritizismus Kants die psychologische Seite der Frage lebendig [1]). Denn wenn man jene geforderte Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse nicht nur als ein gegebenes Faktum voraussetzt, sondern auch nach ihrer Möglichkeit fragt, so erklärt sie sich daraus, daß die Gesetze der Beziehung ursprünglich „im Gemüte" bereit liegen, wo sie unser Erkenntnisvermögen „aus sich hergibt". In solchen Wendungen wirkt das nativistische Denken zweifellos nach. Die Tatsache des Geltens hat freilich als solche nichts mit der Psychologie zu tun, aber die Erklärung ihrer Möglichkeit „e legibus menti insitis" [2]) kann den Zusammenhang mit angeborenen Dispositionen nicht verleugnen; Kant selbst hat das, wie wir gleich sehen werden, in der Replik gegen Eberhard [3]) ausdrücklich anerkannt. — Trotzdem ist auch innerhalb dieser nativistischen Gedankengänge eine wesentliche Verschiebung eingetreten: damit stoßen wir auf den zweiten Punkt, der hervorgehoben werden sollte. An Stelle der angeborenen „Vorstellungen", die doch immer den Gedanken an bestimmte Inhalte des Erlebens nahe legen, treten hier die reinen Formen des Anschauens und Denkens — Formen im Sinne von Gesetzen der Verknüpfung und Beziehung, die sozusagen einer tieferen Schicht angehören als die fertigen Vor-

---

[1]) Vgl. Vaihingers Kant-Kommentar, II. Bd., Exkurs, S. 89 f.: „Wie verhält sich Kants Apriori zum Angeborenen?"

[2]) Die lateinischen Ausdrücke stammen aus der Schrift „De mundi sensibilis" etc. (1770).

[3]) „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", 1790, Ausg. von Hartenstein, III, 359 f.

Digitized by Google

stellungen. „Die Kritik", heißt es in der Schrift gegen Eberhard, „erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene Vorstellung." „Der erste formale Grund, z. B. die Möglichkeit einer Raumanschauung, ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst." Dementsprechend wird der Dualismus von Stoff und Form (von dessen hohem Alter wir früher gesprochen haben) in der ganzen kritischen Philosophie so durchgeführt, daß die „reine" Form allemal auf seiten des Apriori und damit auf seiten der strengen Allgemeingültigkeit steht, während jede Beziehung, Begründung, Motivierung, die sich bloß auf das Stoffliche stützt, die Würde der sicheren Geltung vermissen läßt, ohne die keine Wissenschaft vor dem Richterstuhl der Kritik bestehen kann. Diese rein formale Auffassung alles Apriorischen gehört wesentlich zu Kants Art zu bauen. Selbst „eine Anschauung, die a priori sein soll, kann nur die Form betreffen" [1]). Auch in der Ethik muß das a priori geltende Sittengebot rein formal sein, und im Gebiete des Geschmacks ist ein allgemeingültiges Urteil nur möglich, weil sich das Schöne im Gegensatz zum Angenehmen auf die reine Form beschränkt. Für unser menschliches Bewußtsein, das nicht schöpferisch, sondern nur synthetisch ist, bleibt das Stoffliche immer ein Gegebenes und entbehrt daher der Apriorität. In der Vernunftkritik besteht es in den Empfindungen unserer Sinne, in der Ethik wird es durch die innere Wahrnehmung dessen vertreten, was Kant als „Neigungen" bezeichnet [2]), in der Ästhetik bilden „Reiz" und „Rührung" das Stoffliche der äußeren und inneren Sinnlichkeit. In allen drei Fällen ist es das Unreine, auf das sich die Geltung a priori nicht stützen darf.

Die Zurückführung des notwendigen und allgemeingültigen Wissens auf die in dem Gemüte bereit liegenden Verknüpfungsformen ermöglicht es Kant, auch dem Gegensatz analytischer

---

[1]) „Über die Fortschritte der Metaphysik", Hartenstein, III, 422. — Daß Kants Formalismus bei der Lehre vom Raum in Schwierigkeiten geriet, indem er nicht nur die lex coordinandi, sondern auch die geometrische Raum-Vorstellung zu dem Apriori rechnete, ist aus dem angeführten Exkurs Vaihingers zu ersehen.

[2]) Solange Kant annahm, daß die Ethik die Begriffe der Begierden und Neigungen voraussetzte, rechnete er diese Wissenschaft auch nicht zur Transzendentalphilosophie. Vgl. Krit. d. r. V. (Reclam), S. 46, 607.

Digitized by Google

und synthetischer Urteile eine neue Wendung zu geben. Während das Prädikat des analytischen Urteils schon in dem Begriffe des Subjekts enthalten ist, so daß es ihn nur „erläutert", fügt das Prädikat des synthetischen etwas Neues hinzu und „erweitert" dadurch den Subjektsbegriff. Eine solche Erweiterung ist nun gar nicht befremdlich, solange es sich um Erkenntnisse a posteriori handelt, bei denen eben die Erfahrung das Neue hinzuliefert. Ist aber ein synthetisches Urteil auch a priori möglich? Diese Frage, die Kant schon in seiner Schrift über die „negativen Größen" (1763) berührt hatte, mußte später für seine Erkenntnistheorie die größte Bedeutung gewinnen. Denn die Wissenschaften, die er zu rechtfertigen suchte, sollten a priori gelten und dennoch mehr bieten als bloß analytische Zergliederungen und Erläuterungen. Die Lösung des Problems lag aber für ihn in der Annahme jener dem Gemüte innewohnenden Formen oder Gesetzlichkeiten: weil das Bewußtsein selbst seiner eigenen und ursprünglichen Natur nach synthetisch ist, sind synthetische Urteile a priori möglich. So ist die Geometrie „eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt" (Transz. Ästhetik. § 3), weil der Raum selbst als Form des äußeren Sinnes (als die „lex quaelibet sensibilia sibi coordinandi") die dem Gemüte ursprünglich beiwohnende „subjektive Bedingung" ist, unter welcher wir allein äußere Anschauung, d. h. mehr als ein bloßes Chaos von Empfindungsqualitäten bekommen können. Nur die Voraussetzung dieser jedem menschlichen Bewußtsein eignenden Verknüpfungsform macht „die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich".

Der tiefe Zusammenhang zwischen dem Apriorismus Kants und dem Dualismus von Form und Stoff wird an dieser Stelle besonders deutlich, wenn man bedenkt, daß auch die Sinnesqualitäten, wie Kant selbst einräumt, „darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, daß sie bloß zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören". Sie aber bilden trotz ihrer subjektiven Bedingtheit bei dem Aufbau der Erscheinungswelt das eigentliche Aposteriori. Kant warnt daher ausdrücklich davor, die Idealität des Raums durch den Vergleich mit der Subjektivität der Farben, Töne, Geschmäcke usw. erläutern zu wollen; das seien „bei weitem unzulängliche Beispiele". Ein Hauptgrund, den er da-

Digitized by Google

für anführt, nämlich die bloß individuelle Natur der Sinnesqualitäten, „die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können" (während der Raum überrindividuelle Geltung hat), spielt auch bei der Unterscheidung des Schönen und sinnlich Angenehmen eine Rolle, ist aber, wie mir scheint, nicht überzeugend. Entscheidender ist wohl der Gedanke, der durch die Unterscheidung von (chaotischer) „Empfindung" und (geordneter, objektiver) „Anschauung" angedeutet wird und besonders durch die Worte der ersten Auflage zum Ausdruck kommt: „der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schließt also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich [1])!" Ein synthetisches Wissen a priori ist nur möglich, wenn die Natur des Bewußtseins selbst synthetisch ist, und die synthetische Natur des Bewußtseins kann nicht im „Stoffe", sondern allein in Formen (d. h. Gesetzen der Synthese) begründet sein. Der Nachweis der subjektiven Bedingtheit genügt also nicht; es muß sich um formale subjektive Bedingungen handeln, wenn die Möglichkeit des Apriorismus einleuchten soll.

Da auch hier, wie schon erwähnt wurde, keine vollständige Aufzählung beabsichtigt ist, sei nur noch daran erinnert, daß zu der Unterscheidung von Stoff und Form auch die einer rezeptiven und einer spontanen Seite unseres Bewußtseins hinzutritt und daß sich damit wieder der Gegensatz der Sinnlichkeit und des Verstandes verbindet, deren Verschiedenheit Kant gegenüber rationalistischen und sensualistischen Einseitigkeiten betont (obwohl er an einer vielbesprochenen Stelle angedeutet hat, daß diese „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis" vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen könnten) [2]); „der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken" [3]). Die genannten Begriffspaare entsprechen sich so, daß der Sachverhalt zunächst sehr klar und einfach erscheint: die Sinnlichkeit ist die „Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen", der Verstand stellt „die Spontaneität des Erkenntnisses" dar (S. 76). Aber die so gewonnene

[1]) Kritik d. r. V., Reclam, S. 56.
[2]) Kr. d. r. V., Reclam, S. 47.
[3]) Ebd. S. 77.

Digitized by Google

Klarheit wird dadurch beeinträchtigt, daß sich der Gegensatz von Stoff und Form und damit der von Aposteriori und Apriori nicht in derselben Weise verteilen läßt. Das Stoffliche entstammt zwar ausschließlich der Sinnlichkeit; darum sind Begriffe ohne Anschauung leer. Die Form dagegen findet sich nicht nur auf der Seite des Verstandes; denn Raum und Zeit sind nach der Lehre Kants keine Kategorien, sondern Anschauungsformen. Infolgedessen hat auch die Sinnlichkeit ihren Anteil am Apriori. Man sollte nun denken, daß die Formen der Anschauung als subjektive Gesetze der Koordination der Empfindungen zur Spontaneität des Geistes gerechnet werden müßten, so daß nur das Gegebene der Empfindungen zur Rezeptivität gehören würde; dem entspricht es auch, wenn Kant (S. 671) von der „Rezeptivität der Eindrücke" redet. Aber die Spontaneität bleibt als „Spontaneität der Begriffe" doch auf den Verstand beschränkt, und an anderer Stelle (S. 671) wird ausdrücklich gesagt, daß in uns „eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht". — Hier lag natürlich der Anlaß zu Weiterbildungen vor; eine „radikale" Lösung des Problems bestand in der Aufnahme von Raum und Zeit unter die Kategorien des Verstandes, wodurch die ganze transzendentale Ästhetik ausgeschaltet und die Vernunftkritik zu einer Logik des reinen Denkens gemacht wurde (H. Cohen).

Blicken wir noch einmal zurück. Wir gingen von dem Dualismus des Wissens aus, der durch die Ausdrücke a priori und a posteriori bezeichnet wird. Daß es in der Mathematik und in der mathematischen Naturwissenschaft ein Wissen a priori gebe, ist für Kant ein Faktum, das er nicht bezweifelt, dessen Möglichkeit er aber untersuchen will. Fragt man dementsprechend, wie diese Möglichkeit zu erklären sei, so gelangt man, Kants Wegen folgend, über die rein logische Beschäftigung mit den Voraussetzungen der Wissenschaft hinaus zu dem Ergebnis, daß sie sich nur durch die Annahme jener im Subjekt bereitliegenden Formungsgesetze verständlich machen lasse, die Kant in der Schrift gegen Eberhard selbst als „angeboren" bezeichnet hat. Sie bestehen, dem Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand entsprechend, in den Formen der sinnlichen Anschauung und in den gleichfalls formalen Kategorien

Digitized by Google

des Verstandes. Der damit eingeführte Gegensatz von Stoff und Form verteilt sich auf die zuerst genannte Zweigliederung so, daß alles Apriori formalen Charakter haben muß, während der uns gegegebene Stoff a posteriori ist. Weil es Formen der Verknüpfung (Synthesis) a priori im Bewußtsein gibt, sind synthetische Urteile möglich, die l o g i s c h a priori g e l t e n und (auch das liegt in den Worten Kants) z e i t l i c h der induktiven Bestätigung durch die Erfahrung v o r a u s g e h e n, d.h. ein sicheres Prophezeien des noch nicht Gegegebenen ermöglichen. In der synthetischen Gesetzlichkeit des Denkens äußert sich die Spontaneität des Verstandes, der aus dem sinnlich Gegebenen die Welt der Objekte hervorbringt. Wir sind daher in Hinsicht auf die Objekte, von denen wir wissenschaftlich und außerwissenschaftlich reden, nur zum Teil rezeptiv. Unsere Rezeptivität beruht im Grunde bloß darin, daß uns das Chaos der Empfindungen gegeben ist; doch pflegt Kant auch die raum-zeitliche Ordnung der Eindrücke noch zur Rezeptivität zu rechnen.

— Wir gelangen nun zu dem Dualismus des S e i n s, der für die kantische Weltanschauung maßgebend ist: der Unterscheidung der p h ä n o m e n a l e n und t r a n s z e n d e n t e n Welt. Die Erkenntnistheorie hängt durch das Transzendenzproblem mit der Metaphysik zusammen. Wenn Kants Apriorismus zu dem „Lehrbegriff" des transzendentalen Idealismus führt [1]), so liegt das nicht an der logischen Fragestellung, sondern an der psychologischen (nativistischen) Beantwortung der Frage. Solange man sich mit dem Apriori in dem rein logischen Sinne beschäftigt, daß man die allgemeinsten begrifflichen und grundsätzlichen Voraussetzungen der Wissenschaften kritisch zergliedert und systematisch ordnet, bezieht man sich nicht auf Weltanschauungsfragen. Sobald aber diese Voraussetzungen unter nativistischer Deutung des Apriori auf subjektive Mächte der Synthesis zurückgeführt werden, die „vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werden" (Recl. S. 53), erhebt sich die Frage nach der von dem Subjekt unabhängigen Wirklichkeit „an sich" und ihrer Erkennbarkeit. Denn wenn Raum, Zeit und Kategorien subjektive Bedingungen der Ordnung und Beziehung sind, so sind sie möglicherweise n u r sub-

[1]) Sechster Abschnitt der Antinomien.

Digitized by Google

jektiv. Diese Möglichkeit verwandelt sich aber für Kant zu einer selbstverständlichen Voraussetzung. Raum und Zeit können „g a r n i c h t außer unserem Gemüt existieren" (S. 402). Und weil es sich so verhält, lassen sich auch die Kategorien des Verstandes nicht wissenschaftlich auf das an sich Existierende anwenden, da sie leer bleiben, solange sie sich nicht auf raum-zeitlich Geformtes beziehen. Auch die Gegenstände der inneren Anschauung, unsere Erinnerungen, Denkprozesse, Gefühle und Willensregungen sind als zeitliche Vorgänge bloße Erscheinungen, und geben keinerlei Aufschluß über „das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert" (ebd.).

So ist es der nativistische Einschlag im kantischen Denken, der zu der neuen, phänomenalistischen Zweiweltenlehre Anlaß gibt. Diese unterscheidet sich von der platonischen vor allem dadurch, daß hier das Gebiet des Übersinnnlichen dem Wissen entzogen ist (vgl. ob. S. 71). Dem Intellektualismus des Griechen tritt der Primat der praktischen Vernunft gegenüber, der nur von den Forderungen des sittlichen Wollens aus einen Blick in das Transzendente gestattet. Aber wie Platon die sich wiederstreitenden Begriffe des heraklitischen Werdeflusses und des eleatischen Beharrens auf seine zwei Welten verteilen konnte (und wie Descartes seine ganz anders geartete Zweiweltenlehre zu einem Ausgleich zwischen Seelenmetaphysik und Maschinentheorie benutzte), so verwertete auch Kant den dualistischen Aufbau seines Systems zum „Platzmachen" für antinomische Lehren. Der Widerstreit zwischen W i s s e n u n d G l a u b e n gibt einer reinlichen Scheidung Raum, wenn sich das Wissen völlig auf die phänomenale Welt beschränkt, so daß der spekulativen Vernunft, die mit Beweisen ins Uebersinnliche vordringen möchte, ihre „Anmaßung überschwänglicher Einsicht" genommen wird (Vorwort zur 2. Auflage der Kritik d. r. V.). Besonders eindrucksoll zeigt sich dieser Vorteil der neuen Zweiweltenlehre bei dem Widerstreit zwischen Determinismus und Indeterminismus. Der Dualist Kant kann es unternehmen, jeder Ansicht ihr Recht werden zu lassen. Deutlicher vermag die durch die Struktur des Systems ermöglichte Verteilung in zwei Seinssphären nicht gekennzeichnet werden, als in den Worten, daß die Denkbarkeit einer überzeitlichen Freiheit dem „Naturmechanism" einer zeitlichen Handlung gar kein Hindernis in den

Weg lege: „so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre den ihrigen“ (Ebd., Recl. S. 25).

Ich füge, da ich später noch zweimal darauf zurückkommen werde, hier nur die Andeutung hinzu, daß die ganze Sonderung von Wissen und Glauben, die für Kants Weltanschauung grundlegend ist, nur dann die beabsichtigte Wirkung haben kann, wenn die „Dinge an sich“ eine Realität bedeuten. Vernunftideen, die bloß als Ideen der Vernunft gelten, können, wie K. Lange und H. Scholz überzeugend nachgewiesen haben, als Gegenstände eines ernst gemeinten Glaubens nicht in Betracht kommen.

Digitized by Google

Zweiter Teil

Die Ueberwindung der Gegensätze

IV. Die Behandlung kantischer Dualismen durch die Nachfolger Kants

Obwohl der erste Teil dieses Buches nur der Aufgabe dienen sollte, die Neigung des Denkens zu dualistischen Gliederungen an einer Reihe von mythologischen und philosophischen Beispielen zu veranschaulichen, wurde doch an verschiedenen Stellen schon auf die entgegengesetzte Tendenz verwiesen, die auf die Ueberwindung von Dualismen hindrängt. Man wird in gewissem Sinne sagen können, daß es selbst wieder eine Antithetik, nämlich eine solche der Denkmethoden ist, die das Auseinanderlegen in Gegensätze durch das Streben nach Vereinheitlichung ergänzt. Oder noch allgemeiner: der Weg des Erkennens pflegt sich überhaupt in jenem Hin und Her zu vollenden, das ich als die „Palintropie der Methoden" bezeichnet habe[1]). Induktion und Deduktion, Analyse und Synthese, Vergleichung und Unterscheidung fordern sich gegenseitig. „Um das feste Gewebe des Wissens fertig zu stellen, fliegt der Gedanke wie das Weberschiffchen zwischen zwei Endpunkten hin und her." Das erreichte Ziel wird wie bei einer Rechenprobe zum Ausgangspunkt; das zuerst Gegebene wird nun zum Aufgegebenen. Wo die sondernde Tätigkeit der Urteilskraft das noch ungegliederte Erleben in Dualismen auseinandergelegt hat, da sucht das Streben nach Einheit, Verbindung und Ausfüllung den Dualismus wieder zu überwinden. Die Zweiheit, in der die Unterscheidungsgabe einen Triumph feiert, wirkt auf die andere Seite unserer Natur als Aergernis und Ansporn.

---

1) Vgl. meine erste „Untersuchung", Ztsch. f. Psychologie Bd. 49 (1908), S. 395 f. — Der dort abgedruckte Exkurs bildet eine Ergänzung zu meiner Abhandlung „Beiträge zum Problem des Gegebenen", Ztsch. f. Philos. a. philos. Kritik, 1907. Es wäre gewiß lohnend, diese Fragen genauer zu untersuchen.

Digitized by Google

In dem vorliegenden Abschnitt handelt es sich zunächst darum, an einer Periode regster philosophischer Bestrebungen die Tatsache vor Augen zu führen, daß vorhandene Dualismen wirklich sehr leicht zu einem Antrieb werden, der auf die Ueberwindung von Gegensätzen abzielt. Aber der Nachweis dieser allgemeinen Tatsache ist nicht der letzte Zweck der folgenden Ausführungen. Indem wir einige unter den mannigfaltigen Versuchen, über die kantischen Dualismen hinauszugelangen, an uns vorüberziehen lassen, soll zugleich auf empirischem Wege ein Einblick in die Verschiedenartigkeit der so entstehenden „Lösungen" gewonnen werden. Dafür ist die unmittelbar auf Kant folgende Zeit nicht schlecht geeignet. Ich werde sogar auf einige Nuancen im Stil des Aufbaues hinweisen können, die in den späteren Teilen dieses Buches nicht weiter verfolgt werden, weil sonst die Gefahr drohen würde, zu sehr in Einzelheiten verwickelt zu werden; bei einem ersten Versuch empfiehlt sich die Beschränkung auf ein einfaches Schema, wie es die drei Hauptformen der radikalen, interponierenden und monistischen Lösung bilden. Diese drei Lösungen (die manchmal ineinander greifen) lassen sich schon an zwei Gegensätzen der Kantischen Philosophie nachweisen: Erscheinung und Ding an sich (radikale Lösung), Stoff und Form (monistische und interponierende Lösung).

A. Die drei Hauptlösungen

1. Erscheinung und Ding an sich (Radikale Lösung)

Wir haben Kant als einen modernen Vertreter der Zweiweltenlehre kennen gelernt. „Insgemein", sagt Fries im Anfang seiner Schrift über „Wissen, Glaube und Ahndung", „wird die Unterscheidung der Erscheinung und des Dinges an sich für die Hauptsache der kantischen Philosophie gehalten." Kant braucht diese Doppelung des Seins, um den Widerstreit zwischen dem Ideal der mathematischen Naturwissenschaft und den sittlich-religiösen Bedürfnissen des Gemütes reinlich und ohne Verlust zu lösen. Daraus erwächst ihm insofern ein schroffer Dualismus, als der zweiten Welt der „Dinge an sich" (um zum Glauben Platz zu bekommen) gar nichts von den Bestimmungen anhaften darf, welche die Erschei-

Digitized by Google

nungswelt zu dem gesetzmäßig bewegten Mechanismus machen, der sie jenem Ideal zufolge sein soll: weder raum-zeitliche Eigenschaften, noch auch die unseren wissenschaftlichen Kategorien entsprechenden Beziehungen. In dem Reiche des „An sich", des dem Bewußtsein „Transzendenten", gibt es kein Neben- und Nacheinander, keine Einheit und Vielheit, keine Substanzen und Ursachen wie in dem mundus sensibilis. Ja sogar der wissenschaftliche Sinn unserer Begriffe vom Wirklichen oder auch nur Möglichen bleibt in den Schranken der Phänomenalität eingeschlossen. So wird für den Phänomenalismus" das Ansichsein zu einem unerkennbaren X.

Hier liegt begreiflicherweise die Frage nahe: was soll uns denn noch diese zweite Welt, wenn wir so gar nichts von ihr wissen können? Wozu dient uns ein bloßes X? Wäre es nicht viel einfacher, mit der essentia auch die existentia über Bord zu werfen, also die unnütze Annahme eines transzendenten Seins überhaupt aufzugeben? Mit der Bejahung dieser Frage kommt man über den Dualismus der Zweiweltenlehre hinaus, und zwar durch ein radikales Mittel: man streicht die eine Seite des Gegensatzes. Wir wollen diese Form der Ueberwindung von Gegensätzen als eine „radikale Lösung" bezeichnen.

In unserem Falle stürzt mit der Leugnung der zweiten Welt der Phänomenalismus zusammen. Die Gegenstände der Naturwissenschaften sind keine Erscheinungen mehr, denen etwas entspricht, „was da erscheint". Die auf Grund von Empfindungen entstandenen Denkgebilde, die wir reale Objekte nennen, sind als Denkgebilde selbst ein Letztes (wie etwa die Gegenstände der Mathematik). Aus einer solchen Umbildung der Lehre Kants hat sich die „immanente Philosophie" entwickelt. Für sie gibt es nur noch ein Sein im Bewußtsein; das „esse est percipi" Berkeleys gilt ihr in der verbesserten Form „esse est percipi et cogitari".

Die radikale Lösung, die in der Ausschaltung der Dinge an sich besteht, ist aber schon bei Lebzeiten Kants erfolgt [1]). Zuerst kam die Aufdeckung einer dem kantischen Phänomenalismus anhaftenden Schwierigkeit. Man fragte sich: wie können Dinge an sich auf uns einwirken (uns „affizieren"), wenn die

[1]) Vgl. zum Folgenden auch Vaihingers „Kommentar" zur Kr. d. r. V. II, 35 f., wo die wichtigsten Stellen angeführt werden.

Digitized by Google

Kategorie der Kausalität nur für die Erscheinungen gilt? In dem Anhang zu seiner Schrift „David Hume über den Glauben" (1787) hat Friedrich Heinrich Jacobi zu zeigen gesucht, daß die Annahme der „affizierenden" Gegenstände dem Geist des kantischen Systems widerspreche. „Ich muß gestehen," sagt er, „daß dieser Anstand mich bei dem Studio der kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen und mit jener Voraussetzung darin nicht bleiben konnte." Schon Jacobi hat daraus die Folgerung gezogen, daß der konsequente Bekenner des transzendentalen Idealismus jene Voraussetzung fahren lassen müsse. Die Art des behaupteten Widerspruchs zeigt sich ganz deutlich in dem „Aenesidemus" von Gottlob Ernst Schulze (1792): „Ist die transzendentale Deduktion der Kategorien" (wonach die Kategorien Ursache und Wirkung nur für Erscheinungen in der Zeit gelten), „richtig, so ist auch einer der vorzüglichsten Grundsätze der Vernunftkritik, daß nämlich alle Erkenntnis mit der Wirksamkeit objektiver Gegenstände auf unser Gemüt anfange, unrichtig".

Schon zwei Jahre vor dem Erscheinen des „Aenesidemus" wurde der „mephistophelische Rat" Jacobis [1]) befolgt. Salomon Maimon trat mit seinem unmittelbar aus der Lektüre der Vernunftkritik hervorgegangen „Versuch über die Transzendentalphilosophie" an die Oeffentlichkeit (1790). Maimon ersetzt die von den Dingen an sich ausgehende Affizierung durch eine „Modifikation" des Erkenntnisvermögens, die dem Begriffe eines unbewußten Produzierens nicht fern steht. Das Ding an sich ist ihm ein „Unding", ein unmögliches Gebilde [2]). Dabei hat er das Bewußtsein, eine neue Form des Idealismus zu vertreten, die mit dem Standpunkte Kants durchaus nicht identisch ist. In seinem „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens" (1794) sagt er wiederholt, daß er wie Reinhold die kantische Kritik nicht für die einzig mögliche und nicht einmal für die beste ihrer Art halte

[1]) Vaihinger, a. a. O., S. 37.
[2]) „Streifereien im Gebiete der Philosophie", 1793.

Digitized by Google

(S. 323); unter der kritischen Philosophie, von der er rede, wolle er weder die Reinholdsche noch die kantische verstanden sehen, sondern allein seine eigene; er trete „nicht als Repräsentant, sondern in eigener Person" auf (S. 373 f).

Ein etwas anderer Gedankengang findet sich bei den zwei Männern, die wir in diesem Zusammenhange noch zu nennen haben, nämlich bei Beck und Fichte; sie sind bestrebt, Kant selbst zu einem Vertreter der immanenten Philosophie umzudeuten. Jakob Sigismund Beck hat in seiner Schrift über den „Einzig möglichen Standpunkt, von welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß" (1796) jenes psychologisch interessante, aber für die echte Geschichtsschreibung gefährliche Mittel angewendet, das ich in Erinnerung an den Hauptvertreter der jüdisch-alexandrinischen Philosophie die „philonische Methode" nennen möchte [1]). „Lediglich um der Verständlichkeit willen", aus „Anbequemung" an den noch unkundigen Leser habe Kant im Anfange der Vernunftkritik den Eindruck bestehen lassen, als gäbe es affizierende Dinge an sich. Der wahre, der esoterische Kant habe damit nichts gemein; was uns affiziere, seien nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen. Dieselbe Auffassung vertritt auch Fichte in seiner leidenschaftlichen Weise. Er ist ja der größte Vertreter der hier besprochenen radikalen Lösung, die schon Jacobi in seinem Sendschreiben an Fichte (1799) als „immanente Philosophie" bezeichnet hat [2]). Von dem „leidigen Ding an sich" will er nichts wissen, daher auch nichts von einem „gegebenen" Stoff oder Mannigfaltigen. „In unzähligen Varitionen", sagt Vaihinger, „wiederholt Fichte denselben Vorwurf gegen die Kantianer, sie hätten Kant völlig mißverstanden, wenn sie ihn ein affizierendes Ding an sich annehmen ließen" [3]). Daß er sich dabei doch schon früh bewußt war, über Kant hinauszugehen, zeigt ein Brief an Jacobi vom 30. August 1795, in dem er sagt: „ich bin ja wohl transzendentaler Idealist, härter als Kant es war: denn bei ihm ist doch ein Mannigfaltiges der Erfahrung, zwar mag Gott wissen, wie und woher, gegeben, ich aber behaupte mit dürren Worten, daß selbst

[1]) Vgl. auch die Schlußbemerkungen von Adickes in dem Sammelwerk „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", II, S. 28.

[2]) Jacobi's Werke, III (1816), S. 19.

[3]) A. a. O., S. 44.

Digitized by Google

dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen produziert werde"[1]).

Die hier berührte Auffassung, wonach schon Kant selbst die „radikale" Ueberwindung der Zweiweltenlehre durchgeführt hätte, ist auch in späterer Zeit vertreten worden, so von Schuppe, Cohen und Vaihinger, von diesem allerdings nicht in seinem Kommentar zur Vernunftkritik (dort sprach er, wie wir sahen, von dem „mephistophelischen Rat" Jacobi's), sondern in seiner „Philosophie des Als Ob". Die philonische Methode pflegt sich immer da geltend zu machen, wo die rein historische Einstellung durch eigene Lehrmeinungen beeinflußt wird, die man dann unwillkürlich auch in den älteren Meister hineinsieht. Ich glaube, die unbefangene Prüfung wird immer zu dem Ergebnis kommen, daß Kant Phänomenalist war und Phänomenalist geblieben ist, d. h. daß für seine Weltanschauung das Ansichseiende (einschließlich Gott) eine Realität bedeutete. Das gilt nach Adickes auch noch für sein opus postumum. Für den Erkenntniskritiker Kant, der die Grenzen des wissenschaftlich Erreichbaren bestimmte, ist freilich das Ansichseiende nur ein Gedankending. Aber dieser methodische Verzicht steht mit dem Phänomenalismus nicht in Widerspruch. „Wie in der Kritik der reinen Vernunft," sagt Adickes, „steht auch noch im opus postumum neben und über dem Transzendentalphilosophen der Mensch Kant, der vom transsubjektiven Sein der Dinge an sich als von einer Selbstverständlichkeit innigst überzeugt war"[2]). In dem siebenten Abschnitt werden wir dieser Frage noch einmal begegnen.

2. Stoff und Form (monistische und interponierende Lösung)

Daß der Gegensatz von Stoff (Materie) und Form zu den wichtigsten Denkmitteln gehört, war natürlich auch Kant vertraut. „Dieses sind zwei Begriffe", sagt er in dem Abschnitt „von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe", „welche aller Reflexion zugrunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden".

[1]) „I. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel" II, S. 181.

[2]) E. Adickes, „Kants Opus postumum", 1920, S. 711.

Digitized by Google

Unter Stoff ist hier natürlich nicht ein Materielles im engeren Sinne zu verstehen, sondern ganz allgemein etwas an sich Ungestaltetes, das aber als „Bestimmbares" der Gestaltung durch die Form zugänglich ist. Nach Kant kommt nun die wissenschaftliche und vorwissenschaftliche Erfahrung dadurch zustande, daß die formalen Gesetzlichkeiten des Bewußtseins den von den affizierenden Gegenständen herrührenden Stoff, das bloße Mannigfaltige der Empfindungen, aus einem Chaos in einen Kosmos verwandeln. Auch dieser Gegensatz hat bei den Nachfolgern Kants zu verschiedenen „Lösungen" geführt. Eine radikale Lösung könnte man z. B. bei Mach finden, dessen Denken durch die kritische Stellungnahme zu Kant entscheidend beeinflußt worden ist. Denn er ist nicht nur Konszientialist, sondern er hebt auch innerhalb des Bewußtseins die selbständigen Formen auf. Farben, Töne — Räume, Zeiten werden von ihm einfach koordiniert. — Unser Interesse gilt aber hier den beiden anderen Hauptlösungen.

Ich nenne zuerst Karl Leonhard Reinhold, durch dessen Wirksamkeit in Jena die Gedankenwelt Kants weiteren Kreisen zugänglich gemacht wurde. Die Anerkennung seiner eigenen philosophischen Leistungen leidet darunter, daß seine Arbeit zu schnell durch die größeren Erfolge Fichtes und Schellings in den Hintergrund gedrängt worden ist. Für unsere Fragestellungen ist er aber von höchster Wichtigkeit. Der „Selbstdenker" Reinhold bietet ein Beispiel für diejenige Ueberwindung von Dualismen, die wir die „monistische Lösung" nennen wollen: die Annahme einer Einheit, die das Entgegengesetzte umfaßt. Reinholds Elementarphilosophie entspringt der Ueberzeugung, „auch Kant habe das Lehrgebäude der eigentlichen Philosophie so wenig vollendet, daß er nicht einmal den Grund zu demselben gelegt habe." Um eine solche Grundlegung zu finden, knüpft Reinhold an jenes „bedeutsame Wort"[1]) Kants am Schlusse seiner Einleitung in die Kritik d. r. V. an, das wir schon früher erwähnt haben (S. 87). In der kritischen Philosophie stehen die verschiedenen „Vermögen" wie selbständige Stämme nebeneinander; es ist die Aufgabe der Nachfolger, daraus die zusammenhängenden Aeste eines Baumes zu machen. Die Wurzel dieses Baumes

[1]) Vgl. Kuno Fischer, „Gesch. d. neueren Philos.", Anfang des V. Bandes.

Digitized by Google

ist für Reinhold das Bewußtsein, der Stamm die Vorstellung. Bei der Lösung seiner Aufgabe sind ihm (neben anderen Entgegensetzungen) die Begriffe der Materie und der Form besonders wichtig; „so wie Materie und Form bei aller ihrer Verschiedenheit gleichwohl überhaupt unzertrennlich sind: so sind sie es auch bei dem Fundamente der Elementarphilosophie“[1]). Die Grundgedanken hat er in der Schrift „Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transzendentalen Philosophie überhaupt“ ganz kurz so zusammengefaßt: „In dem Begriffe des Bewußtseins überhaupt wird gedacht 1. etwas, das sich bewußt ist — Subjekt des Bewußtseins — 2. etwas, dessen sich jenes bewußt ist — Objekt des Bewußtseins — 3. etwas, wodurch es sich desselben bewußt ist — die Vorstellung. Daher ist die Vorstellung, ihrem ursprünglichen Begriffe nach, dasjenige, was durch das Subjekt sich eines Objekts bewußt ist, und was daher im Bewußtsein von Subjekt und Objekt verschieden ist, aber sich auf beides bezieht... Dasjenige an der Vorstellung, was sich in ihr und wodurch sie sich aufs Objekt bezieht, heißt ihr Stoff — dasjenige was sich in ihr und wodurch sie sich aufs Subjekt bezieht, heißt ihre Form“[2]).

Wir finden also in Reinhold einen Vertreter der monistischen Interessen; unter dem Gegensatz von Stoff und Form entdeckt er ein einheitliches Fundament in dem Satze des Bewußtseins.

Ein anderer Typus des Denkens wird demselben Gegensatze gegenüber durch Friedrich Schiller vertreten. Schiller bietet ein gutes Beispiel für die dritte Hauptform der Ueberwindung von Dualismen: das Einschieben von Mittelgliedern, oder die „interponierende Lösung“; wir könnten diese Form nach ihrer ersten großartigen Verwertung auch die „platonische Lösung“ nennen. — Es ist eine sehr dankbare Aufgabe, den Philosophen und Dichter Schiller von unseren formalen Gesichtspunkten aus genauer zu untersuchen. Hier muß ich mich mit wenigen Andeutungen begnügen. Es entsprach Schillers innerster Natur, die Wirklichkeit in großen Antithesen auseinanderzulegen. Da er einen Verstand von ungewöhnlicher, durchdringender

---

1) „Über das Fundament des philosophischen Wissens“ (1791), S. 110.

2) Auswahl vermischter Schriften, II (1797), S. 260 f.

Digitized by Google

Schärfe besaß, mußte es ihm eine Freude sein, mit hell beleuchteten Gegensätzen zu arbeiten. Diese Freude wurde vertieft durch seine dichterische Eigenart, der die dramatische und epigrammatische Zuspitzung willkommen war. Aber die Antithese war für ihn nichts Letztes; ebenso ursprünglich regte sich bei ihm der Drang, über die Zweiheit hinaus zur Harmonie zu gelangen. Und ein Mittel, das diesen Drang befriedigte, war die Einschiebung eines Zwischengliedes.

Man kann nachweisen, daß sich diese Tendenzen schon in seiner frühesten Jugend geregt haben. In seiner Schulabhandlung über die „Philosophie der Physiologie", die als Probeschrift die Entlassung aus der Karls-Akademie ermöglichen sollte, geht Schiller von dem cartesianischen Dualismus zwischen Seelen und Körpern aus und postuliert, um die Beziehung zwischen beiden zu erklären, eine „Mittelkraft", die er teilweise im Anschluß an A. v. Haller in der Nervenkraft zu finden glaubt, einem „unendlich feinen" Fluidum, das die Nervenkanäle durchströmt. Viel wichtiger ist aber für uns der Anfang seiner 1784 zu Mannheim gehaltenen Vorlesung über die „Schaubühne". Hier tritt uns der für Schiller charakteristische Baustil ganz deutlich entgegen, und das begriffliche Material ist dabei schon dasselbe wie in den ausführlicheren Darlegungen der späteren Schriften. Es handelt sich um den Gegensatz zwischen der sinnlichen Triebnatur und den hohen geistigen Zielen der Seele, den Schiller an sich selbst in schweren Kämpfen erlebt hatte [1]). Während die Leibniz-Wolffsche Schule bestrebt ist, diesen Gegensatz (durch eine später zu besprechende „Lösung") zu verwischen, geht der junge Schiller davon aus, daß in dem Menschen die „feinere Arbeit des Verstandes" oder die „höheren Anstrengungen des Geistes" mit der „Sinnlichkeit" oder dem „Zustand des Tieres" in „harter Spannung" stehen. Den Weg zur Harmonie findet er in der Annahme eines „mittleren Zustandes", „der beide widersprechenden Enden vereinigt, die harte Spannung zu sanfter Harmonie herabstimmt und den wechselnden Uebergang des einen Zustandes in den anderen erleichtert". „Diesen Nutzen leistet überhaupt nur der ästhetische Sinn oder das Gefühl für das Schöne."

[1]) Vgl. Adolf Dörrfuß, „Die Religion Schillers", Cotta, 1922, S. 31 f.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Für den Kantianer Schiller vollzieht sich dann dieselbe Lösung an demselben Dualismus so, daß er dabei die Begriffe des Stoffes und der Form in den Vordergrund stellt. Das nicht-sinnliche Selbst, die „Person" des Menschen ist ohne sinnliche Empfindung „weiter nichts als Form und leeres Vermögen". Seine Sinnlichkeit dagegen würde ihn, wenn man sie für sich allein und abgesondert von aller Selbsttätigkeit des Geistes betrachtete, zur Materie machen. Jener Seite der menschlichen Natur entspricht der Formtrieb, dieser der Stofftrieb [1]). Ein dritter Grundtrieb außer diesen einander entgegengesetzten Kräften ist undenkbar. Aber wir müssen doch auch hier über die „harte Spannung" hinaus. „Wie werden wir also", fragt Schiller, „die Einheit der menschlichen Natur wieder herstellen, die durch diese ursprüngliche und radikale Entgegensetzung völlig aufgehoben scheint?" Die Lösung der Schwierigkeit besteht in der Annahme des Spieltriebes, in dem die beiden Grundtriebe vereinigt wirken. Der Spieltrieb schafft das Schöne, bei dessen Anschauung sich das Gemüt „in einer glücklichen Mitte" zwischen dem Gesetz und dem Bedürfnis befindet. — Warum ich diese Lösung die „platonische" nenne, wird später gezeigt werden.

B. Der Uebergang vom Statischen zum Genetischen

Die bisher besprochenen Lösungen machten wie Kants eigenes System überwiegend den Eindruck des „Statischen". Damit ist in Angleichung an den Sinn dieses Wortes in der Mechanik ein Aufbau gemeint, bei dem der Gedanke der Bewegung und Entwicklung entweder ganz fehlt oder doch nicht im Vordergrund steht. Wir wollen nun, ohne in allen Fällen eine ganz scharfe Grenze ziehen zu können, solche Lösungen als genetisch bezeichnen [2]), die einen Dualismus sub specie evolutionis betrachten und überwinden. Auf die verschiedenen Möglichkeiten, die sich von diesem Gesichtspunkte aus eröffnen, kann hier nicht genauer ein-

[1]) Auch Reinhold hat diese Ausdrücke verwendet.

[2]) Die Bedeutung des Ausdrucks „dynamisch", der in der Mechanik das Gegenstück zum Begriff des Statischen bildet, läßt sich wohl schwerer soweit ausdehnen, wie es für unsere Absichten notwendig ist.

Digitized by Google

gegangen werden. Nur folgende Unterschiede müssen wir schon jetzt berücksichtigen. Die Überwindung eines Gegensatzes durch Entwicklung kann erstens eine unzeitlich-logische oder eine zeitlich-dynamische sein; das Wort „genetische Lösung" ist demnach so weit zu fassen, daß dabei auch eine unzeitlich-logische Entwicklung mitgedacht wird. Zweitens kann die genetische Ueberwindung eine interponierende oder eine monistische sein. In jenem Falle wird sich die Entwicklung von einem Ende des Gegensatzes zu dem andern hinüberbewegen; in diesem wird der Gegensatz aus einer höheren Einheit entspringen oder in sie einmünden (oder beides tun). — Die zu besprechenden Gedankenreihen bei Reinhold und Schiller, an die wir auch hier wieder anknüpfen können, sind darum besonders lehrreich, weil es sich dort um eine genetisch-interponierende und wahrscheinlich unzeitlich gedachte, hier um eine genetisch-monistische und zeitlich gedachte Lösung handelt. Dabei lernen wir im Gegensatz zu dem bisher Ausgeführten bei Reinhold die interponierende, bei Schiller die monistische Tendenz kennen — ein Beweis, daß bei demselben Denker verschiedene Lösungen auftreten können.

Reinholds Philosophie ist nicht nur dadurch eine wichtige Etappe auf dem Weg zu den großen nachkantischen Systemen, daß er den verschiedenen Vermögen der kritischen Philosophie in dem Satz des Bewußtseins eine einheitliche Grundlage zu geben suchte; er hat es auch als erster unternommen, den „statischen" Aufbau der Vernunftkritik in eine einheitliche Entwicklung zu verwandeln. Das geschieht mit Hilfe einer besonderen Methode, die zum Teil an die Weise erinnert, in der es Aristoteles versteht, den Gegensatz von Stoff und Form ins Fließen zu bringen und dem Gedanken einer aufsteigenden Evolution dienstbar zu machen. Ich meine die Lehre von der relativen Stofflichkeit. Die absolute Hyle ist für Aristoteles das gänzlich Formlose. Aber auch das, was schon geformt ist, kann wieder zur Materie für eine weitere Formung werden, so daß die Natur als ein Stufenbau erscheint, „innerhalb dessen jede höhere Stufe die Existenz der anderen als Vorbedingung voraussetzt" [1]). Diese Unterart der „genetisch-interponie-

[1]) Siebeck, „Aristoteles", III. Abschnitt.

Digitized by Google

renden Methode", die man, um einen kürzeren Ausdruck zu haben, auch die „aristotelische Lösung" nennen könnte, wendet Reinhold auf die Vernunftkritik an, eine Tatsache, die bei der historischen Würdigung der Elementarphilosophie nicht übersehen werden darf; er hat damit den Weg gezeigt, auf dem die deutsche Spekulation, freilich unter Anwendung anderer Denkmittel, bis zu der gewaltigen Dialektik der Hegelschen Philosophie weitergeschritten ist.

Reinholds Ausgangspunkt ist das „gegebene" Rohmaterial der Empfindungen, das von der Affizierung des Bewußtseins durch die Dinge an sich herrührt. Dieses bloße Mannigfaltige entspricht der „absoluten" Materie. Es wird durch Raum und Zeit zur Anschauung geformt, wie das auch Kant gelehrt hat. Nun setzt aber die genetische Methode ein. Das so Geformte wird wieder zur relativen Materie für den Verstandesbegriff; „sein Stoff ist das durch die Sinnlichkeit bereits vorgestellte Mannigfaltige" [1]). Und das durch den Verstand auf höherer Stufe Gestaltete wird abermals relative Materie für die Ideen der Vernunft; „der unmittelbare Stoff der Ideen besteht aus dem Mannigfaltigen, das in der Form des Verstandes und durch dieselbe gegeben ist". Dieses Mannigfaltige, das für die Ideen den Stoff abgibt, ist von dem Mannigfaltigen des Verstandes und der Anschauung wohl zu unterscheiden. Es besteht in den bloßen Verknüpfungsarten des Verstandes selbst. „Die Form der Idee ist daher absolute — von allen außer der Spontaneität befindlichen Bedingungen unabhängige Einheit" [2]). So führt die logische Entwicklung von dem Ungeformten der ersten Gegebenheit bis zu der Einheit der höchsten Form. — Wie Reinhold diese Entwicklung im einzelnen durchführt, kann hier nicht untersucht werden. Uns genügt der Hinweis auf die charakteristischen Hauptzüge seiner genetischen Methode, die den absoluten Gegensatz von Stoff und Form in einen bloß relativen verwandelt und durch Vermittlung von Zwischenstufen in logischer Bewegung von einem Gliede des Dualismus zu dem anderen Extrem gelangt.

Ein klares Bild von einer Hauptform der genetisch-monistischen Methode gibt die Philosophie Schillers. Schiller hat wohl deutlicher als Kant selbst den Kritizismus als eine Unter-

[1]) „Auswahl vermischter Schriften" II, 266.

[2]) Ebenda 268. Die Hauptdarstellung findet sich in dem III. Buch der „Neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens".

Digitized by Google

suchung des Kulturbewußtseins aufgefaßt, eine Wendung, in der ihm Cohen gefolgt ist. Da nun die menschliche Kultur einer Entwicklung unterworfen ist, so ergab sich daraus folgerecht der Gedanke, die Grundrichtungen des Bewußtseins zu einer philosophischen Konstruktion dieser zeitlichen Entwicklung zu verwerten. Die Hauptbegriffe, die Schiller dabei anwendet, sind Sinnlichkeit und Vernunft. Da diese gerade bei unserem Dichter in der denkbar engsten Beziehung zu dem Dualismus von Stoff und Form stehen, dürfen wir unsere Bemerkungen über die von ihm angewendete Konstruktionsweise ohne ungerechtfertigten Zwang an dieser Stelle einreihen. Das Schema der Schillerschen Entwicklungsphilosophie lautet: von einer Einheit, die den Zwiespalt noch nicht kennt, zu der Entzweiung; und dann, nachdem die entgegengesetzten Kräfte durch den Zwist zu vollkommener Entfaltung gelangt sind, über die Entzweiung hinaus zu einer neuen, höheren Einheit. Das eigentlich Reale ist dabei der Zustand der Entzweiung. Die erste Einheit glaubt die Phantasie des Dichters in früheren Zuständen des menschlichen Geschlechtes voraussetzen zu dürfen, die zweite, höhere, ist eine ideale Aufgabe, der wir uns nur annähern können.

So war bei den Hellenen eine ursprüngliche Harmonie des Stofflichen und Formalen, der Sinnlichkeit und der Vernunft vorhanden — eine herrliche Menschheit, „zugleich voll Form und voll Fülle“ (Stoff). Aber dieses holde Alter der Blüte konnte noch nicht den Abschluß der Entwicklung, noch nicht den Erntekranz bedeuten. Wie der Mann aus dem idyllischen Garten der Kindheit ins „feindliche“ Leben hinaus muß, so mußte auch für die ganze Menschheit der Kampf beginnen. Damals, bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte, hatten die Sinne und die Vernunft noch kein streng geschiedenes Eigentum. Sollte der Fortschritt zu einer „höheren Ausbildung“ stattfinden, so mußte die Totalität des Hellenentums aufgegeben werden, um die einzelnen Kräfte durch ihre Spezialisierung erst bis zur äußersten Leistungsfähigkeit zu steigern. „Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln, war kein anderes Mittel als sie einander entgegenzusetzen.“ Aber auch der (von Schiller meisterhaft geschilderte) Zwiespalt darf nicht das Letzte sein. „Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch

Digitized by Google

nur das Instrument." Wie ist die höhere Einheit zu erreichen? Die französische Revolution hat die an sie geknüpften Erwartungen nicht erfüllen können, sie hat die ersehnte, in freier Selbstbestimmung zu erreichende Harmonie nicht gespendet. Man muß das Geschlecht erst für seine große Aufgabe erziehen. Dazu hilft die ästhetische Bildung, die dem Menschen die verloren gegangene Humanität wieder zurückerobern soll. Da es der ästhetische Spieltrieb ist, der zwischen Stoff und Form, zwischen Sinnlichkeit und Vernunft vermittelt, kann Schiller sagen, „daß man, um jenes politische Problem in der Erfahrung zu lösen, durch das ästhetische den Weg nehmen muß, weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert".

Hier steht in deutlichen Umrissen diejenige Form einer genetisch-monistischen Lösung vor uns, die wohl die wichtigste in der ganzen Gruppe ist: die Entgegensetzung als ein notwendiges „Instrument", um von der niedrigeren zu einer höheren Einheit zu gelangen. Wie sehr der geschilderte Dreischritt zu den stilistischen Leitmotiven in Schillers Denken gehört, wäre leicht nachzuweisen. Er ist schon in dem Gedicht über die Künstler bemerkbar, denen er zuruft: „mit euch, des Frühlings erster Pflanze, begann die seelenbildende Natur; mit euch, dem freudgen Erntekranze, schließt die vollendete Natur" [1]). Er zeigt sich wirksam in dem Streben nach der Kunstform der „heroischen Idylle", die über den Zwiespalt des sentimentalischen Dichters hinausführt — nicht die Idylle des Hirten in Arkadien, sondern die des Helden, der nach bestandenem Kampfe in das Elysium einzieht. Er liegt verborgen auch dem Drama „Tell" zugrunde, das uns mitten aus dem Kampfe gegen die Heteronomie des Despoten rückwärts auf den Hirtenfrieden der Urschweiz und vorwärts auf die in freier, heroischer Selbstbestimmung zu gewinnende neue und höhere Harmonie verweist.

— Denkt man sich diese Bauweise in jeder einzelnen Phase der Entwicklung wiederholt, so gewinnt man einen Ausblick auf die dialektische Methode Hegels mit ihrem immer wiederkehrenden Fortschreiten durch drei Begriffe. Auch Hegel konnte sich dabei auf Kant beziehen, dessen Kategorien ein (freilich noch statisches)

---

[1]) Das Aesthetische verliert in diesem Zusammenhang, wie auch Vaihinger bemerkt hat, seine Mittelstellung.

Digitized by Google

System von vier Triaden bildeten. Kant selbst hat in der vielgenannten „artigen" Betrachtung (auf die wir im VI. Abschnitt noch einmal zu sprechen kommen) darauf aufmerksam gemacht, daß in jeder der vier Kategoriengruppen die zwei ersten „Stammesbegriffe" einen Gegensatz darstellen, über dem dann die dritte Kategorie als höhere Einheit steht (monistische Lösung). Fichte arbeitete mit der Folge von Thesis, Antithesis und Synthesis und fand dabei den Uebergang zu einer genetischen Konstruktion, die tiefer griff als der Versuch Reinholds. Schelling erhob die absolute Identität oder Indifferenz über den Gegensatz des Realen und Idealen, Objektiven und Subjektiven; er ließ die so erzielte Dreigliederung dadurch ins Einzelne weiterwirken, daß er auf der idealen und realen Seite jeweils wieder eine Polarität überwiegender Idealität oder Realität annahm, die dann durch eine bloß relative Identität ausgeglichen wurde. Dabei dachte er sich das Ganze, obwohl dem die Einwirkung des Spinozismus auf seine Gedanken hinderlich war, als eine aufsteigende Entwicklung, die, vom Absoluten ausgehend, durch Natur und Geisteswelt zum Absoluten zurückkehrte; indem er diese Entwicklung durch Stufen (Potenzen) hindurchführte, verband sich der Monismus des Ausgangspunktes und Endziels mit der interponierenden Denkweise. So geht z. B. nach den Vorlesungen über Philosophie der Kunst (1802/03 zuerst gehalten) aus Gott die reale Seite des Alls hervor, die den Gegensatz der Materie und des Lichts enthält; darüber erhebt sich als relative Identität das Organische. Dieser Höhepunkt des realen Alls führt zu dem idealen All hinüber, in dem wieder der Gegensatz von Wissen und Handeln durch die Kunst überwunden wird, die nach Schelling als die höchste Stufe in der „Geschichte des Bewußtseins" anzusehen ist und dem Göttlichen am nächsten steht.

Aber Schellings Identitätsphilosophie fand nicht die Billigung seines Freundes Hegel. Statt der absoluten Identität, in der alle logische Bestimmtheit wie in einem „Abgrund des Leeren" verschwindet, will er den erhabenen und lebensvollen Begriff des Geistes als Grund aller Wirklichkeit einsetzen [1]). An Stelle „gährender Begeisterung" soll eine Methode treten, die der „kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache" entspricht. Und hier, bei

[1]) „Phaenomenologie des Geistes", Ausgabe der Werke von Marheineke, Schulze etc., II. S. 13, 19.

Digitized by Google

dem Problem der Methode, stoßen wir auf die für uns wichtigste Differenz: Hegel ist überzeugt, daß es Schelling nicht gelungen sei, methodisch die seiner Weltanschauung entsprechende Umwandlung des Statischen in das Genetische zu vollziehen, und daß erst die neue dialektische Methode dieses Ziel erreiche. Sie ist es, die als Selbstbewegung der Begriffe die sich wiederholende Dreigliederung in eine von innen heraus bedingte Entwicklung verwandelt, deren „Rhythmus" (ebd. S. 44) durch den Geist selbst bestimmt wird. Hier darf nichts mehr in „träger Einfachheit" (S. 14) verharren, überall muß lebendige Entfaltung sein, eine Entfaltung, bei der es nicht auf das letzte Ergebnis, sondern auf den ganzen Prozeß ankommt. Jeder Begriff treibt seine Negation aus sich hervor, der so entstehende Widerspruch muß durch eine weitere Negation in einer höheren Einheit aufgelöst werden, diese Einheit erzeugt, so lange das letzte Ziel noch nicht erreicht ist, eine neue Dreiheit, und so wiederholt sich der dialektische Prozeß „in unaufhaltsamen, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange" [1]) auf immer höheren Stufen, bis die absolute Vernunft, nachdem die Bewegung ein weltumfassendes System von Kategorien durchlaufen hat, bereichert und vollendet in sich selbst zurückkehrt.

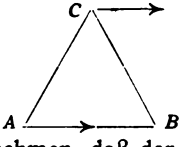
Hegel war sich völlig klar darüber, daß für ihn alles darauf ankam, eine wirklich genetische Methode zu finden („die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen") und daß gerade darin das Eigenste seiner Leistung lag. Die Form des dreigliedrigen Aufbaus mußte lebendig werden. Kant hatte die dem antiken Denken vertraute Triplizität „durch Instinkt" wieder gefunden (S. 37), aber sie blieb noch tot und unbegriffen. Auch Schelling kam nicht über ein lebloses Schema hinaus; er glich einem Maler, der auf seiner Palette nur über Rot und Grün verfügt und nun alles im Himmel, auf Erden und unter der Erde mit dieser oder jener Farbe ganz äußerlich anstreicht, um schließlich, solcher Unterschiede sich schämend, doch alles in der Indifferenz der weißen Farbe auszulöschen (S. 39 f.). Der Fortschritt, dessen sich Hegel rühmt, liegt aber vor allem darin, daß er die Gegensätze nicht wie Schelling als eine gegegebene Polarität nebeneinander „stehen" läßt, sondern zu zeigen sucht, wie die eine Seite mit innerer Gesetzlichkeit die sie negie-

[1]) Logik, Werke, III, S. 39. — In diesen Worten kommt der Apriorismus Hegels deutlich zum Ausdruck.

Digitized by Google

rende Gegenseite aus sich selbst hervortreibt und wie die sich darüber erhebende höhere Einheit, solange nicht der ganze Prozeß vollendet ist, dieselbe innere Triebkraft besitzt. „Das, wodurch sich der Begriff selbst weiterleitet", ist „das Negative, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus" [1]).

Das Bedürfnis nach anschaulichen Bildern hat Hegel dazu geführt, sein System mit aneinander geketteten Kreisen zu vergleichen. Das Hervortreiben der Negation kann freilich durch die Kreislinie nicht gut dargestellt werden, wie denn überhaupt jedes räumliche Bild schließlich versagt, weil jeder höhere Begriff die vorausgehenden, als „aufgehobene Momente" noch in sich enthält. Sieht man davon ab, so ist das Schema des Dreiecks immerhin vorzuziehen; es zeigt deutlicher den Gegensatz, die höhere Einheit und zugleich auch das „Weiterleiten":



Nun könnte man annehmen, daß der dritte Begriff (C) schon selbst wieder der erste in einer neuen Triplizität sein werde, oder bildlich gesprochen: daß der Pfeil bei C schon die Grundlinie des nächsten Dreiecks andeute. Das ist aber nicht der Fall. Der dritte Begriff pflegt zunächst einen vierten (D) zu erzeugen, und erst dieser ist dann der Ausgangspunkt für die neue dreigliedrige Konstruktion. So folgt z. B. auf die Begriffe „Sein", „Nichts", „Werden" durch ein „Aufheben des Werdens" die Kategorie des „Daseins", die dann unter der Bezeichnung „Dasein als solches" das erste Glied einer neuen Dreiheit bildet [2]).

---

[1]) Logik, Werke III, S. 40. Hegel rühmt Kant, daß er die Dialektik höher gestellt habe, als der gewöhnliche Sprachgebrauch, indem er darin „ein notwendiges Tun der Vernunft" erkannte, weil der Widerspruch „zur Natur der Denkbestimmungen gehört" (ebd. S. 41).

[2]) Am Schlusse der Logik (Werke, V, S. 333 f.) spricht Hegel davon, daß man, wenn man überhaupt zählen wolle, auch von einer Quadruplizität reden könne. Er meint aber damit, daß der Begriff, den wir mit C bezeichneten, als Negation des B ein Drittes, als Wiederherstellung von A (der „ersten Unmittelbarkeit") ein Viertes genannt werden könne. Ob das mit dem zusammenhängt, was ich im Text ausführte, vermag ich nicht bestimmt zu sagen. Die Darstellung bei Kuno Fischer (Hegel, I, 569) scheint mir jedenfalls nicht richtig zu sein.

Digitized by Google

Ich beschließe diese Andeutungen, auf deren genauere Ausführung ich verzichten muß, mit dem Zitat der scharfen Worte, die unser Philosoph gegen Schellings Methode gerichtet hat, weil sie, wie die Entwicklung zeigte, auch auf seine eigene Schule angewendet werden könnten: „Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst" (Phaenomenologie, S. 39).

C. Zwei Sonderformen (Maimon, Schleiermacher)

Es wurde schon hervorgehoben, daß sich unsere späteren Ausführungen aus Gründen der Zweckmäßigkeit auf die drei Hauptlösungen, die wir schon festgestellt haben, beschränken müssen, daß wir aber bei der vorbereitenden Untersuchung der nachkantischen Zeit auch auf Nüancen des Baustils stoßen würden, deren ausführlichere Besprechung nicht im Plane dieses Buches liegt. Dazu gehören schon die Bemerkungen über die Methode Hegels, die natürlich bei ihrer großen Bedeutung eine viel eingehendere Behandlung verdienen würde. Ebenso verhält es sich mit der Methode, der wir uns nun unter Anknüpfung an Maimon zuwenden. Sie bildet eine eigentümliche Übergangsform zwischen der radikalen und der interponierenden Denkweise.

Wenn wir bisher von den beiden Gegensätzen „Erscheinung — Ding an sich" und „Stoff — Form" ausgegangen sind, so tritt nun der Kantische Dualismus von Rezeptivität und Spontaneität in den Vordergrund, der, wie wir gesehen haben, mit dem von Sinnlichkeit und Verstand zusammenhängt, von da aus auf den Begriff des „Gegebenen" und hierdurch wieder auf den der affizierenden Dinge an sich verweist. Wir könnten nun zu zeigen versuchen, wie Fichte diesen Dualismus überwindet, indem er auch das, was Kant als „gegeben" bezeichnet, „durch ein schöpferisches Vermögen" produziert sein läßt, so daß im Grunde nur die Spontaneität übrig bleibt. Es empfiehlt sich aber mehr, unseren Blick noch einmal auf Maimon zu richten, den wir schon erwähnt haben, als es sich um die Streichung der Dinge an sich handelte, dessen für uns wichtigste positive Leistung aber erst jetzt besprochen werden kann.

Digitized by Google

Da Maimon die transzendenten Dinge an sich nicht anerkannte, mußte ihm das „Gegebene" zum Problem werden. Er gewann die Lösung durch die Einführung Leibnizischer Gedanken in die kritische Philosophie. Kant hatte die Sinnlichkeit vom Erkennen dualistisch getrennt und sich gerade damit von den Auffassungen der Leibniz-Wolff schen Schule an einem äußerst wichtigen Punkte entfernt. Maimon dagegen sagt in seinem „Versuch über die Transzendentalphilosophie" (1790, S. 206), er könne leicht zeigen, daß seine Lehre mit dem Leibnizischen System, wenn dieses richtig verstanden werde, auf das genaueste übereinstimme [1]). Bei Leibniz sind, seiner ganzen Denkweise entsprechend, zwischen Sinnlichkeit und Verstand nur graduelle Unterschiede vorhanden. Jede Monade spiegelt (nicht rezeptiv, denn sie hat „keine Fenster", sondern aus innerer Spontaneität, als „lebendiger" Spiegel) das Universum wieder. Nur gibt es dabei unendlich viele Grade der Deutlichkeit bis hinab zu den „nackten" Monaden. Der Begriff des Unendlichkleinen, der Leibniz die Erfindung der Differentialrechnung ermöglichte, ist zugleich von entscheidender Bedeutung für sein philosophisches System. Die mathematischen Begriffe vom Unendlichen, sagt Maimon („Versuch", S. 27 f., Anm.), entstammen der Philosophie; er getraue sich zu behaupten, daß der große Leibniz durch sein philosophisches System auf die mathematische Erfindung der Differentialrechnung geraten sei. In dem vorliegenden Falle handelt es sich nun um die Anwendung des Infinitesimalen auf die Grade des erkennenden Verhaltens.

Dementsprechend sucht Maimon den kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand durch die Annahme eines einheitlichen Erkenntnisvermögens zu beseitigen, das nur sehr verschiedene Grade der Vollkommenheit aufweist. Die Frage, woher denn der Verstand die Möglichkeit habe, einer ihm fremden Sinnlichkeit seine Gesetze aufzunötigen, ist mit der Beseitigung dieser Fremdheit gelöst: „Könnte unser Verstand aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach den von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln oder Bedingungen Objekte hervorbringen, so fände diese Frage nicht statt. Da es sich aber (nach Kants Lehre) nicht so ver-

[1]) Vgl. auch Ludwig Rosenthal, „Salomon Maimons Versuch über die Transzendentalphilosophie usw.", Zeitschr. f. Philos. 102 (1893).

Digitized by Google

hält, sondern die den Regeln oder Bedingungen unterworfenen Objekte ihm von irgend woher gegeben werden müssen, so ergibt sich die Schwierigkeit von selbst. Wie kann nämlich der Verstand etwas, was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte), dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen? Nach dem Kantschen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage unauflöslich; hingegen nach dem Leibniz-Wolffschen System fließen beide aus einerlei Erkenntnisquelle (ihr Unterschied besteht nur in Graden der Vollständigkeit dieser Erkenntnis); sie kann also leicht aufgelöst werden" („Versuch", S. 63 f., vgl. 182 f.).

Diese verschiedenen Grade sind Grade der Bewußtheit. „Das Gegebene kann also nichts anderes sein, als dasjenige in der Vorstellung, dessen Ursache nicht nur, sondern auch dessen Entstehungsart uns unbekannt ist, d. h. von dem wir bloß ein unvollständiges Bewußtsein haben. Diese Unvollständigkeit des Bewußtseins aber kann von einem bestimmten Bewußtsein bis zum völligen Nichts durch eine abnehmende unendliche Reihe von Graden gedacht werden". Das „Gegebene" ist nichts als „die Idee von der Grenze dieser Reihe", der man sich nur nähern, die man aber nie erreichen kann (ebd. 419 f.). Auf diesem Wege kommt Maimon zu der Vorstellung, daß dem sinnlichen Erleben „Differentiale" zugrunde gelegt werden müssen, die für sich noch kein Bewußtsein ergeben: die Sinnlichkeit liefert die Differentiale zu einem bestimmten Bewußtsein, aus deren „sukzessivem Zutun zu sich selbst" erst der zum Bewußtsein nötige „Grad" hervorgeht (S. 27 f.). Windelband sagt von dieser Konstruktion mit Recht, es seien die petites perceptions von Leibniz, die Maimon für die Kantsche Lehre fruchtbar mache. Das verbindende Glied ist ohne Zweifel in Kants „Antizipationen der Wahrnehmung" zu suchen.

Was bedeutet nun dieser Gedankengang für unsere formale Fragestellung? Er enthält ein besonderes Denkmittel zur Überwindung von Dualismen. Die Dinge an sich sind freilich einfach durch eine radikale Lösung gestrichen. Aber bei dem Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität verhält es sich anders: hier ist ein qualitativer Dualismus durch ein System quantitativer Abstufungen so

Digitized by Google

ersetzt, daß die eine Seite des Gegensatzes zum Infinitesimal der anderen wird: die Rezeptivität ist eine unendlich schwach bewußte Spontaneität. Diese Lösung des Problems kann an die radikale Entscheidung insofern erinnern, als die rezeptive Sinnesempfindung hier (wie bei Leibniz) dem produktiven Erkennen subsumiert wird und sich überdies der Bewußtheit nach in ihren letzten Elementen „dem völligen Nichts" annähert. Aber die Methode ist doch der interponierenden Denkweise enger verwandt, da hier die Kluft zwischen den bei Kant antinomischen Begriffen durch ein kontinuierliches Stufensystem, „eine abnehmende unendliche Reihe von Graden" ausgefüllt wird. Mit Recht hat sich Maimon bei dieser Umgestaltung der kantischen Lehre auf den „großen Leibniz" berufen (dessen gewaltiger Einfluß auch sonst an vielen Stellen in die nachkantische Philosophie einmündet). Die ganze Monadenlehre ist nach der hier geschilderten Konstruktionsweise aufgebaut, die man geradezu als die „Leibnizische Lösung" bezeichnen könnte. Überall, wo er auf Dualismen stößt, verwandelt sich ihm die qualitative Antithese in eine kontinuierliche Abstufung nach Graden; die Ruhe wird zu einer „unendlich kleinen Geschwindigkeit" [1]), der Tod ist nur eine Einwicklung des Lebens, das Unbewußte ein noch schlafendes Bewußtsein, die Natur eine Vorstufe des Reiches der Geister, ja selbst das Materielle nur die verworrene Vorstellung eines spirituellen Monadensystems. Nach Leibniz, sagt Buchenau in seiner Ausgabe der philosophischen Schriften (I, S. II) „muß die wissenschaftliche Betrachtung überall versuchen, Begriffe, die in der ersten, unmittelbaren Auffassung einander entgegengesetzt erscheinen, durch eine stetige Reihe von Mittelgliedern zu verbinden und unter einer gemeinsamen methodischen Betrachtung zu vereinen".

Maimon war gewiß auch darin im Recht, daß er auf den engeren Zusammenhang zwischen der philosophischen Überzeugung und der mathematischen Entdeckung des genialen Denkers hinwies. Nun unterscheidet sich aber die philosophische Anwendung der Methode unter anderem dadurch von der mathematischen, daß sich bei jener Gesichtspunkte der Bewertung geltend machen: die philosophischen Dualismen, die durch das Prinzip kontinuierlicher Abstufungen überwunden werden, stehen sich häufig als Besseres und Schlech-

[1]) Leibniz, „Ueber das Kontinuitätsprinzip".

teres, Vollkommeneres und Unvollkommeneres gegenüber. Da nun die größere Vollkommenheit von altersher zugleich als höhere Realität gedacht wird, so ist es einleuchtend, daß die Auflösung der einen Seite ins Negative gewöhnlich das „untere Glied" des Kontrastes trifft: das Gegenstück des höher Bewerteten erscheint nicht mehr als positive Macht, sondern als ein Mangel, eine Beraubung, eine Abschwächung des Wertvolleren oder absolut Wertvollen. Sobald man sich diesen Umstand vergegenwärtigt, wird man von Maimons Methode über Leibniz hinaus auf Plotin zurückverwiesen, bei dem die Finsternis nur die letzte Abstufung des Lichts, die Materie gewissermaßen das Infinitesimal des Geistigen bedeutet.

— Die zweite Sonderform, die hier besprochen werden soll, ist für die Denkweise Schleiermachers kennzeichnend. Ehe ich auf ihn selbst eingehe, empfiehlt es sich wohl, einige Bemerkungen über die Auffassung der kantischen Trennung von Wissen und Glauben vorauszuschicken, die sich bei anderen auf Kant folgenden Denkern findet. Nur im Vorübergehen verweise ich auf die Tatsache, daß Fries, der sich dabei auf Kants Kritik der Urteilskraft stützen konnte, zwischen Wissen und Glauben („interponierend") den vermittelnden Begriff der „Ahndung" eingeschoben hat. Für uns wichtiger ist die von Kant nicht beabsichtigte Wirkung jener Sonderung auf die sogenannten Glaubensphilosophen. Bei diesen führte das Ergebnis der Vernunftkritik, wonach wir zum Erkennen der beiden scharf unterschiedenen Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes bedürfen, dabei aber völlig auf die Erscheinungswelt beschränkt bleiben, zu einer Opposition gegen das ganze Unternehmen der kritischen Philosophie. Wenn es sich so verhält, wie Kant gelehrt hat, dann ist ja die eigentliche Wahrheit unseren Erkenntniskräften überhaupt nicht zugänglich. Am 28. September 1785 schrieb Hamann an Jacobi, das Wort Pope's, wonach die Schönheit nicht durch Verstandesbegriffe erfaßt werden könne, gelte auch für die Wahrheit. Die letzte Wahrheit ist für Hamann die coincidentia oppositorum. Das Erkennen dagegen bleibt nach Kant immer an die Antithese von Sinnlichkeit und Verstand gebunden, eine künstliche Trennung, die dem Wesen des sondernden Intellekts entspricht, aber die Wirklichkeit niemals erreichen kann. Solange man also auf diesem dualistischen Standpunkte verharrt,

Digitized by Google

ist man fern von der Wahrheit. In seiner „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft" sagt Hamann über die für Kants Lehre grundlegende Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand: „zu welchem Behuf nur eine so gewalttätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat! Werden nicht alle beiden Stämme durch eine Dichotomie und Zweispalt ihrer gemeinschaftlichen Wurzel ausgehen und verdorren?"

Daß der Verstand gerade wegen seiner natürlichen Neigung, in Antithesen zu denken, uns nur Abstraktionen statt der lebendigen und einheitlichen Wirklichkeit gebe, ist auch die Überzeugung Jacobis. Jacobi hatte zuerst die Ethik Spinozas als das einzige konsequente System bezeichnet, sie aber trotzdem verworfen. Später, als er gesehen hatte, wie sich aus dem Kritizismus die Philosophie Fichtes entwickelte, schien ihm das dualistische Walten des philosophierenden Verstandes in seiner ganzen Unfruchtbarkeit gerade dadurch offenbart, daß es nun nach seiner Ansicht zwei folgerechte Verstandessysteme gab, deren Gedanken in entgegengesetzter Richtung verlaufen, nämlich eben das spinozistische, das zum Materialismus führt, und der Fichtesche Idealismus, der als ein „umgekehrter Spinozismus" im Nihilismus endigt. Wenn das richtig ist, so ist das Verstandeswissen, sobald es sich nicht um ideale Gebilde des formalen Denkens, sondern um die Erfassung des Wirklichen handelt [1]), ohne Wert. „Unsere Wissenschaften, bloß als solche, sind Spiele, die der menschliche Geist zeitvertreibend sich ersinnt. Diese Spiele ersinnend, organisiert er nur seine Unwissenheit, ohne einer Erkenntnis des Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen" (Sendschreiben an Fichte, Werke III, 29, vgl. auch III, 305 f.). Nicht eine Wissenschaft des Wahren ist Jacobis Ziel, sondern eine „Ahndung" des Wahren durch unser Organ für Offenbarungen: die Vernunft (ebd. 32).

---

[1]) Ich verweise auf den interessanten Ausspruch: „Woraus denn folgt, daß es nur zwei Wissenschaften im eigentlichen und strengen Verstande: Mathematik und allgemeine Logik geben kann, und daß alle anderen Erkenntnisse nur in dem Maße wissenschaftliche Eigenschaft erwerben, als sich ihre Gegenstände durch eine Art von Transsubstantiation in mathematische und logische Wesen verwandeln lassen". („Von den göttlichen Dingen", Werke III, 351).

Digitized by Google

Alles menschliche Erkennen geht „von Offenbarung und Glauben" aus. Wenn jemand den eigentlichen Grund seiner Überzeugung anführen soll, so muß er unvermeidlich auf eines von beiden sich berufen: „entweder auf Sinnes-Empfindung oder auf Geistes-Gefühl" (II, 60). Man werde bei Hume bestätigt finden, „daß wir ohne Glauben nicht vor die Türe gehen und weder zu Tische noch zu Bette kommen können" (II, 164).

Wenn so die Verstandesarbeit, weil sie infolge ihrer antithetischen Natur die Einheit des Absoluten nicht erreichen kann, von den Glaubensphilosophen verworfen wurde, so gelangte Schleiermacher von ähnlichen Voraussetzungen aus zu einem anderen Ergebnis — einem Ergebnis, das methodisch zu seiner der monistischen Lösung nahestehenden Bauweise führte. Auch Schleiermacher glaubte wie Hamann und wie der ihm nahestehende Schelling, daß die letzten Seinsgründe als absolute Identität über allen vom Verstande erarbeiteten Gegensätzen stehen. Aber er war einerseits zu besonnen, um anzunehmen, daß die philosophische Intuition (die intellektuelle Anschauung) dieses Absolute, wie es der Religiöse im Gefühl des Abhängigseins unmittelbar erlebt, vollständig erfassen könne[1]), und er war andererseits mit viel zu starken Interessen an die Wissenschaft gebunden, um den Verstand wegen seiner Antithetik zu verwerfen. Im Gegenteil: er brauchte die Antithetik für seine Methode; aber er gebrauchte sie in einer besonderen Ausgestaltung, die in dem Wesen seiner Persönlichkeit und zugleich in seinen philosophischen Überzeugungen begründet war. Was den Einfluß des Persönlichen betrifft, so hatte er den Problemen gegenüber ein starkes Gerechtigkeitsgefühl, das ihn zu einem vorsichtigen Abwägen und Ausgleichen einander bekämpfender Richtungen drängte. Was ihn lockte, war weniger der Glanz, der von schroffen und verblüffenden Einseitigkeiten (vgl. die radikalen Lösungen) ausgeht, als der stille Triumph einer klugen, vielleicht bis ins Spitzfindige subtilen Vermittlung von Konflikten. Er schwelgte darin, Gegensätze, die man für absolut halten möchte, zu einer bloß relativen Bedeutung zu erweichen. Die vorherrschende Gebärde seiner

[1]) Die Anschauung gilt ihm nur als „werdend", als ein Oszillieren zwischen Wahrnehmen und Denken (Dialektik, S. 115 f.).

Digitized by Google

versöhnlichen Natur, in der der Kampfwille nicht stark hervortrat [1]), war das „Einerseits-Andrerseits".

Dieser Grundzug seines Wesens zeigt sich besonders deutlich in der Art, wie er, der große protestantische Theologe, den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus behandelt hat [2]). Da sucht er nicht etwa, wie man erwarten könnte, zu zeigen, daß der Protestantismus die reinere und wahrere Ausprägung des christlichen Prinzips bedeute, sondern er geht von den beiden wesentlichen Merkmalen des Christentums, der Beziehung auf Christus und der Beziehung auf die Kirche aus und findet, daß jede Konfession eine dieser Beziehungen in einseitiger, den anderen Gedanken verkürzender (aber nicht ausschließender) Form zum Ausdruck bringe. Beide Konfessionen sind daher gleich einseitig, beide relativ gleich berechtigt, beide fordern sich gegenseitig als Ergänzung. Von einer Superiorität des Protestantismus kann hier kaum gesprochen werden. Süskind, der diese charakteristische Stellungnahme schildert, fügt hinzu — und dieses Urteil eines anderen Theologen verstärkt die Charakteristik: „es ist die Toleranz, in deren Namen Schleiermacher nach seiner Auffasung reden will, tatsächlich ist er aber in Gefahr, die Sache des Indifferentismus zu führen." [2])

Von den im Temperament wurzelnden Triebfedern sind wohl auch die philosophischen Überzeugungen beeinflußt, die Schleiermachers Methode bestimmen. Er steht dabei, ohne seine Selbständigkeit aufzugeben, in enger Beziehung zu der Identitätsphilosophie Schellings [3]), besonders zu der von uns schon erwähnten „Plus-Minus-Methode" dieses Denkers. Nach Schelling ist das höchste Prinzip die „totale Indifferenz" des Subjektiven und Objektiven, Ideellen und Reellen. Daher ist es ausgeschlossen, daß irgend eine der in der Welt wirkenden „Potenzen" nur subjektiv oder nur objektiv wäre, denn sonst würde die Einheit des Seinsgrundes zersprengt. Aber das Besondere und Endliche unterscheidet sich von der absoluten Indifferenz doch durch eine „quan-

[1]) Vgl. D. Schenkel, „Schleiermacher", 1868, S. 72.

[2]) Vgl. Herm. Süskind, „Christentum und Geschichte bei Schleiermacher", 1911, S. 88.

[3]) Ueber die wechselseitigen Beziehungen beider Denker unterrichtet in ausgezeichneter Weise das Buch von H. Süskind, „Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System", 1909.

titative Differenz", indem jeweils eine der beiden Seiten überwiegt, so daß entweder ein Plus des Reellen oder ein Plus des Ideellen in den Vordergrund tritt. Auch Schleiermacher [1]) denkt sich das Absolute als eine über allen Gegensätzen stehende Einheit. Auch er nimmt an, daß in allem Relativen Gegensätze hervortreten, wobei ein Überwiegen der einen oder der anderen Seite stattfindet, wie uns das schon das Beispiel der beiden Konfessionen zeigte. Und nun ist seine Dialektik von der Überzeugung geleitet, daß die Philosophie sich damit begnügen müsse, überall dieser „Zwiefältigkeit des Übergewichts"[2]) nachzugehen, um so einerseits eine vollständige und unparteiische Darstellung der Erscheinungen zu erlangen, andrerseits aber doch ein „Bild" zu gestalten, das in seiner schwebenden Ausgeglichenheit auf die unerreichbare höchste Einheit wenigstens hinweist. So sucht Schleiermacher den Verstand zu einer Leistung zu zwingen, die ihn in den Entzweiungen der Endlichkeit sozusagen gegen seine Natur der Einheit des ewigen Grundes annähert. Diese Überlistung des Verstandes, die in einem Relativ-machen der Gegensätze besteht, bildet offenbar eine besondere Form der monistischen Lösung. J. E. Erdmann hat in seiner Geschichte der Philosophie (§ 315, 7) die Methode Schleiermachers kurz und treffend gekennzeichnet. Unter seinen methodischen Regeln, sagt er, sei die wichtigste die, „daß es einen Gegensatz nur gebe zwischen solchen, die gleiche Elemente, aber mit verschiedenem Vorwiegen des einen oder anderen enthalten, so daß jeder Gegensatz fließend (quantitativ) ist."

Schleiermacher hat sich, wie schon im Anfang dieses Buches erwähnt wurde, seine Methode durch das Gleichnis einer Ellipse veranschaulicht, weil dieses Gebilde durch den Gegensatz zweier Brennpunkte bestimmt ist. Wenn Plotin das ekstatische Einswerden mit dem Urprinzip (im 9. Buch der sechsten Enneade) unter dem Bilde eines Kreises schildert, in dem „alle Mittelpunkte aller Kreise zusammenfallen" [3]), so bleibt es für das philosophische Denken nach Schleiermacher bei einer „Oszillation" zwischn zwei Gegenpolen die Einheit kann, wie Süskind [4])

[1]) In unserer Skizze kann nur das Uebereinstimmende betont werden. Die Unterschiede findet man bei Süskind.

[2]) „Entwurf eines Systems der Sittenlehre", S. 21.

[3]) Vgl. K. Groos, „Die Lehre vom umfassenden Seelensein", Zt. f. Philos., Bd. 165 (1918), S. 22.

[4]) H. Süskind, „Cristentum und Geschichte" etc. S. 195.

Digitized by Google

es ausdrückt, „nur in dem Schweben zwischen den Gegensätzen gefunden werden."

Da wir diese relativistische Annäherungsmethode nicht ins Einzelne verfolgen können, seien dem schon angeführten Beispiel nur noch zwei weitere hinzugefügt. In den Vorlesungen über Dialektik aus dem Jahre 1818 heißt es von dem „realen Wissen", es habe sich immer dualistisch geteilt in Naturwissenschaft und Geschichte. „Diese Teilung," sagt Schleiermacher, „ruht auf einem doppelten Gegensatze. Was wir Natur nennen im Gegensatz gegen Geschichte, ist das Reale, was ideal werden will; und was wir Geschichte nennen im Gegensatz gegen Natur, ist das Ideale, was real werden will, weil sich die Vernunft immer der Natur einbildet. In dieser Teilung hat sich beständig alles Wissen bewegt. Sie ist aber nur ein relativer Gegensatz, dessen eines Glied nicht ohne das andere zu denken ist, und die Auflösung beider ineinander ist die reale Seite der Philosophie". Sehr deutlich tritt das Charakteristische der Schleiermacherschen „Lösung" auch bei seiner Behandlung des kantischen Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand hervor. Die intellektuelle Anschauung, die eine höhere Einheit über diesem Gegensatz bilden und nach Schellings Identitätslehre das Absolute als eine selbst absolute Erkenntnisart erfassen sollte, bleibt für Schleiermacher ein bloßes Oszillieren zwischen sinnlicher Anschauung und reinem Denken, das überdies seinen subjektiv-individuellen Charakter nicht verliert [1]). Die Antithese aber wird dadurch relativ gemacht, daß Schleiermacher bei unserem Erkennen eine organische und eine intellektuelle Funktion unterscheidet. Wo die organische überwiegt, da sprechen wir vom Wahrnehmen, wo die intellektuelle die Vorherrschaft besitzt, da findet das Denken im eigentlichen Sinne statt. Ein Gleichgewicht beider, das jedoch, wie gesagt, nur „werdend" und als „Oszillation" zwischen ihnen vorzustellen ist, bildet die Anschauung (Dialektik S. 108 f.).

Eine wichtige Eigentümlichkeit der Methode Schleiermachers, die bisher völlig außer Betracht gelassen wurde, soll zum Schlusse noch erwähnt werden. Schleiermacher, der zur Veranschaulichung seines Denkstils, wie wir sahen, das Gleichnis der Ellipse wählte, wollte auf dem Titelblatt seiner „Grundlinien einer Kritik der bis-

1) Vgl. Süskind, „Der Einfluß Schellings" etc. S. 132.

Digitized by Google

herigen Sittenlehre" (1803) zwei ineinander geschlungene Ellipsen als eine „symbolische Vignette" setzen lassen, die seine moralischen Prinzipien sehr gut ausdrücke [1]). Das bedeutet, daß unser Denker gewöhnlich nicht mit einer einzigen, sondern mit der Kreuzung zweier Antithesen arbeitete; hieraus erklären sich die zahlreichen und grundlegenden Vierteilungen in seinen Schriften und Vorlesungen. So ergibt sich z. B. die Einteilung seiner Ethik aus der Kreuzung der Gegensätze „organisierend — symbolisierend" und „universell — individuell". Wundt, der bekanntlich nach demselben Prinzip die Vierheit der Temperamente entwickelt hat [2]), spricht in seinem Buche über „Leibniz" (1917, S. 36 f.) von der „besonders wirkungsvollen Form der Viergliederung". Er erwähnt an dieser Stelle Schleiermacher nicht, wohl aber Aristoteles, besonders dessen Konstruktion der vier Elemente, die er als das glänzendste Beispiel für dessen Behandlung der Erfahrungsbegriffe bezeichnet.

	Trocken	Feucht
Kalt	Erde	Wasser
Warm	Feuer	Luft

Schleiermacher ist wohl derjenige Denker von Rang, der die Kreuzung von Gegensätzen bei dem Aufbau seines Systems am meisten bevorzugt hat. Man wird zugeben können, daß er dadurch die Schmiegsamkeit seiner ausgleichenden und vermittelnden Methode noch steigerte, ohne zu übersehen, daß die häufige Wiederholung des Mittels einen etwas künstlichen Eindruck macht und außerdem der Beziehung zum Genetischen viel ferner steht, als etwa die Triadenlehre Hegels [3]).

[1]) Süskind, ebd. S. 144.

[2]) Drei Antithesen verbindet seine dreidimensionale Gefühlstheorie.

[3]) Die Kreuzung zweier Gegensätze kann, wenn sich ihrer das genetische Denken bemächtigt, zu der Vorstellung einer in sich zurückkehrenden Bewegung führen, bei der die einzelnen Glieder jeweils durch Uebereinstimmung eines Merkmals aneinander „gebunden" sind: trocken und kalt führt zu kalt und feucht, dieses zu feucht und warm, und mit warm und trocken vollendet sich der Kreis. In seinem Buche über „Nemesios von Emesa" hat W. W. Jäger nachzuweisen gesucht, daß Poseidonios die platonische Forderung eines Bandes (Desmós) zwischen den entgegengesetzten Elementen der Erde und des Feuers mit der Aristotelischen Konstruktion in der hier angedeuteten genetischen Formulierung vereinigt hat, so daß die Elemente in einem Kreislauf sich „die goldenen Eimer reichen" (vgl. a. a. O. S. 73 f.).

Digitized by Google

V. Die radikale Lösung

Die radikale Überwindung eines Dualismus besteht darin, daß die eine Seite des in Frage stehenden Gegensatzes ausgeschaltet wird, während die andere mit dem Anspruch, für sich allein zu genügen, erhalten bleibt. Hierbei liegen aber verschiedene Möglichkeiten vor. Die vollkommene Entwicklung besteht darin, daß aus einem im wissenschaftlichen Bewußtsein vorhandenen Dualismus *A—B* zwei entgegengesetzte radikale Lösungen herauswachsen, von denen die eine *A* beibehält und *B* ausschließt, während die andere gerade umgekehrt mit *B* allein auszukommen sucht und *A* negiert. In anderen Fällen entwickelt sich aus Gründen, die wir noch besprechen werden, nur nach einer Seite hin ein ausgesprochener Radikalismus, während die radikale Vertretung der anderen Seite höchstens in abgeschwächter Form durchzuführen ist. Wir fassen vorläufig bloß die erste Möglichkeit ins Auge.

A. Die Disjunktion in zwei einander entgegengesetzte Radikalismen

Wenn man sich fragt, wo uns in der Geschichte des philosophischen Denkens ein besonders wichtiges und auffälliges Paar entgegengesetzter Radikalismen begegnet, so wird man kaum ein geeigneteres Beispiel nennen können als die Entwicklung des Spiritualismus und Materialismus aus der cartesianischen Weltanschauung. Descartes hatte gelehrt, daß Gott zweierlei Substanzen geschaffen habe, die res extensae und die res cogitantes. Durch die nicht neu gefundene, aber mit besonderer Strenge durchgeführte Scheidung beider Seinsarten — dort nur bewegtes Ausgedehntes, hier unräumliches Denkendes — war eine moderne Zweiweltenlehre entstanden, die sich von der antiken wesentlich unterschied. Oder genauer gesagt: auch der antike („vertikale") Dualismus zwischen der vollkommenen höheren Welt und dem unvollkomenen Diesseits war erhalten geblieben, und zwar so, daß alle Vollkommenheit in der Vorstellung des transzendenten göttlichen Schöpfers vereinigt war; aber das Diesseits spaltete sich noch einmal in den („horizontalen") Dualismus der scharf gesonderten physischen und psychischen Substanzen. Hier standen nun dem radikalen Denken, das über den Dua-

Digitized by Google

lismus hinausdrängte, zweiverschiedene Wege offen. Der eine führte zu dem kühnen Entschluß, das Fundament der von dem Bewußtsein unabhängigen Körperwelt, die „Materie", auszuschalten, so daß nichts übrig blieb als das spirituelle Sein Gottes und der von ihm geschaffenen Geister. Dieser Weg wurde von Berkeley beschritten.

Berkeley gehört zu den genialen Männern, die schon auffallend früh auf die für ihr Leben entscheidenden Gedanken verfallen sind. Wir sind durch die Veröffentlichungen A. C. Frasers in der günstigen Lage, die Aufzeichnungen kennen zu lernen, die der junge Student am Trinity College zu Dublin gemacht hat, um seine philosophischen Überzeugungen für die spätere schriftstellerische Verwertung zu formulieren [1]). Die Denker, mit denen er sich hierbei hauptsächlich beschäftigte, sind (abgesehen von Newton) Descartes, Malebranche, Spinoza, Locke und Hobbes. Der Name von Hobbes gibt uns sofort den Hinweis auf die entgegengesetzte radikale Richtung, der Berkeley mit seinen starken religiösen Interessen nicht folgen konnte. Die „Meinung", schreibt er (S. 549), „daß die Existenz etwas anderes sei als Perzeption, hat entsetzliche Folgen — sie bildet die Grundlage der Doktrin von Hobbes" (opinion that existence was distinct from perception of horrible consequence. It is the foundation of Hobbes' doctrine etc.). Sobald man die Materie zugibt, droht Skeptizismus und Atheismus, oder doch eine Verkörperlichung des höchsten geistigen Prinzips. „Ist die Materie einmal eingeräumt, so möchte ich den Mann sehen, der noch beweisen kann, daß Gott nicht Materie ist" (matter once allow'd I defy any man to prove that God is not matter, S. 442). Man bemerkt sofort, wie sich der radikale junge Denker hier vor ein Entweder-Oder gestellt sieht: will man nicht Hobbes verfallen, so muß man die Materie ausschalten.

Berkeley hatte demnach schon früh die Gefahren erkannt, die dem religiösen Glauben von seiten des mechanistischen Ideals drohen mußten. Natürlich sind aber auch positive Gründe hinzugetreten, die ihn von dieser Erkenntnis zu einer rein spirituellen

[1]) A. C. Fraser, „Life and letters of George Berkeley", Oxford 1871. Fraser bringt die Aufzeichnungen des jungen Berkeley unter dem Titel: „Commonplace Book of occasional metaphysical thoughts" (S. 419—502). Sie stammen nach B. Erdmann aus den Jahren 1706—1708 („Berkeleys Philosophie" etc., Abh. d. Pr. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. 1919, S. 23).

Digitized by Google

Metaphysik hinüberdrängten. Es läßt sich zeigen, daß hierbei von Anfang an zwei verschiedene Gedankengänge auf dasselbe Ziel hingeführt haben. Der eine besteht in der immer stärker werdenden Überzeugung von der Unzugänglichkeit eines materiellen Substrates für das Denken. Schon Descartes hatte die veracitas Dei herbeiziehen müssen, um die Existenz einer von unseren Wahrnehmungen unabhängigen Körperwelt zu erweisen. Nach Malebranche wird uns das materielle Sein nur dadurch erschlossen, daß wir es durch Gottes Geist hindurch erblicken. Und Locke hatte gezeigt, daß es dem nach festen Bestimmungen strebenden Verstande mit dem materiellen Träger der sinnlichen Eigenschaften im Grunde ähnlich ergehe wie mit dem Träger des Weltganzen in der indischen Mythologie: die Welt wird von einem großen Elefanten getragen, dieser steht auf dem Rücken einer gewaltigen Schildkröte — und diese? Das unserem Denken stets entschlüpfende Substrat der allein greifbaren Eigenschaften und Zustände kann also der Wissenschaft unmöglich etwas nützen. Daher findet Berkeley, daß die Albernheit (silliness) und Zwecklosigkeit (to no purpose) der herrschenden Ansicht für seine neue Auffassung spreche (S. 427 des Commonplace Book). — Dazu kam als zweites der eigentlich entscheidende Gedanke, der sich im allgemeinen als eine Reaktion gegen die Wortweisheit der Scholastiker, spezieller als eine Konsequenz aus dem Sensualismus Lockes darstellte: die Überzeugung, daß die „generellen abstrakten Begriffe" bloße Namen seien, denen nichts Wirkliches entspricht. „Das Wichtigste, was ich erreiche oder zu erreichen behaupte, ist nichts weiter als die Entfernung des Nebels oder Schleiers, den bloße Worte erzeugen" (to remove the mist or veil of words, S. 443). Der Hinweis auf die Unmöglichkeit eines allgemeinen Dreieckes wird schon von dem Jüngling als der „tödliche Schlag" (killing blow) bezeichnet, den er gegen die „general abstract ideas" führen will (S. 448). Ein solches leeres Wort ist aber auch die Materie[1]).

So entwickelte sich bei Berkeley der Spiritualismus, der an

[1]) In dem Commonplace Book finden sich auch Aufzeichnungen, die sich der Ansicht Humes über die Seele nähern, so S. 477: „by soul is meant only a complex idea, made up of existence, willing and perception in a large sense". (Vgl. jedoch die folgenden Ausführungen im Text, die eine Reaktion auf diesen Gedanken darstellen).

dem cartesianischen Dualismus die materielle Seite entschlossen aufhob, so daß nur geistiges Sein übrig blieb, nämlich Gott und die von ihm geschaffenen Geister. Wie sich der Philosoph das geistige Sein auf Grund dieser radikalen Lösung im einzelnen vorgestellt hat, braucht hier nicht besprochen zu werden. Es sei nur erwähnt, daß in dem Commonplace Book der Begriff des Willens sehr stark hervortritt. Die bekannte Gleichung „esse est percipi" wird hier durch den Zusatz „oder velle i. e. agere" ergänzt (S. 422, 444), womit sich der Vorwurf gegen Hobbes verbindet, daß dieser „'twixt will and ideas" nicht genügend unterschieden habe (S. 460). Dadurch wird der früheste Entwurf des Berkeleyschen Systems erst in seinem eigentlichen Charakter bestimmt. Die Beschränkung des Existenzbegriffes auf die Ideen allein würde die Geister in ein bloßes Bündel von Vorstellungen aufzulösen drohen. Der Metaphysiker Berkeley vertritt aber in diesen ersten Aufzeichnungen mit Nachdruck eine Auffassung, der man trotz ihrer Unterschiede von dem System Schopenhauers den Titel geben könnte „die Welt als Wille und Vorstellung". Die Ideen sind bloß ohnmächtige Wirkungen, „impotent things" (451). Aktiv ist allein der Wille („no active power but the will", 476); er ist es, der in den geschaffenen Geistern und bei Gott selbst hinter den ohnmächtigen Ideen steht: „the spirit — the active thing — that which is soul, and God — is the Will alone" (451).[1])

Die andere radikale Überwindung des cartesianischen Dualismus ist der Materialismus. — Ich hätte den Materialismus an erster Stelle nennen müssen, wenn es mir darauf angekommen wäre, die Philosophie von Hobbes als hauptsächliches Beispiel zu wählen. Aber der Standpunkt dieses radikalen Denkers ist doch weniger durch das Streben bestimmt, Descartes' Lehre umzugestalten (so genau er sich auch mit ihr auseinandergesetzt hat), als durch den positiven und unmittelbaren Einfluß des von Galilei aufgestellten mechanistischen Ideals. Und dabei tritt die Frage, ob es zwei Arten von Substanzen gebe, sichtlich an Bedeutung gegen die andere zurück, ob es Veränderungen gebe, die nicht Bewegungen sind und infolgedessen den Bewegungsgesetzen nicht unterstehen, eine Frage, die von Hobbes

[1]) Ueber die späteren Lehren Berkeleys vgl. Erdmann, a. a. O. S. 63.

Digitized by Google

verneinend beantwortet wird. Er hat es ja allerdings deutlich genug und häufig genug ausgesprochen, daß für ihn nur Körper existieren, und er hat unkörperliche Substanzen als viereckige Zirkel bezeichnet [1]), so daß er ohne Zweifel der materialistischen Richtung beigezählt werden kann. Aber soweit seine Philosophie für die Frage des psycho-physischen Dualismus in Betracht kommt, ist der eigentliche Leitgedanke doch mehr auf die Alleinherrschaft der Bewegungsgesetze eingestellt. Da es sich aber natürlich auch so um eine radikale Lösung handelt, füge ich noch folgendes hinzu. Schon seine Definition der Philosophie verrät die Einstellung auf das Problem des Geschehens; sie ist ihm nicht die Bestimmung des substantiellen Seins, sondern die zwischen mechanischen Ursachen und Wirkungen auf und ab steigende kausale Erklärung [2]). Durch die richtige Erkenntnis von der Bewegung der Himmelskörper (sie war schon den Alten aufgegangen, wurde aber „strangled by the snares of words") setzte mit Copernicus die neue Astronomie ein. Hierauf hat Galilei das Tor der allgemeinen Physik aufgeschlossen, „which is the knowledge of the nature of motion". Dann öffnete Harweys Schrift „De motu sanguinis" die Pforten zur wissenschaftlichen Physiologie [3]). Man braucht auf diesem verheißungsvollen Wege nur geradlinig fortzuschreiten: dann dehnt sich die mechanistische Betrachtung auch auf das Psychische aus. Diese letzte Konsequenz sucht Hobbes zu ziehen. Alle Veränderung muß Bewegung sein — „necesse est, ut mutatio aliud non sit praeter partium corporis mutati motum" [4]). Und da nun auch das Psychische sich ändert, ja nur in der Veränderung existiert [5]), so muß auch Empfindung und Erinnerung eine räumliche Bewegung sein. Das sind die Grundgedanken, von denen Hobbes bei seiner Auffassung des Psychi-

[1]) „On human nature", Chapt. 11.
[2]) „De corpore", Pars I, cap. 1.
[3]) Ebd. Epist. dedic.
[4]) Ebd. Pars II, cap. 9.
[5]) Ebd. Englische Ausgabe, Part IV, Chapt. 25: „it being almost all one for a man to be always sensible of one and the same thing and not to be sensible at all of any thing". Diese Auffassung haben in der neueren Psychologie unter anderen Spencer und Höffding vertreten. — An derselben Stelle wird übrigens auch die Lehre von der Enge des Bewußtseins nicht nur verkündigt, sondern auch mechanistisch erklärt.

schen geleitet wird. Alle Veränderungen einheitlich als mechanische Bewegungen zu bestimmen und dabei auch vor den seelischen Vorgängen nicht Halt zu machen, ist ihm die Hauptsache; das Substanzproblem macht sich dagegen erst in zweiter Linie bemerkbar [1]).

Anders verhält es sich bei den später auftretenden französischen Materialisten. Hier begegnen wir derjenigen Auffassung, die am deutlichsten erkennen läßt, was den eigentlichen Kern der materialistischen Weltanschauung bildet. Man wird, wenn man von gelegentlichen Entgleisungen absieht, nicht sagen können, daß diese Philosophen das gegebene Psychische, also die Erlebnisinhalte oder Bewußtseinsvorgänge überhaupt leugnen und in diesem unmöglichen Sinne nur Physisches existieren lassen. Denn wenn man den Gegensatz so formuliert, so tritt der von uns später ins Auge zu fassende Fall ein, daß nur seine eine Seite, nämlich die materielle, bestritten werden kann, d. h. daß nur eine einzige radikale Lösung möglich ist. Wenn z. B. ein Materialist sagt, die Empfindungen und Ideen müßten sehr „klein" sein — „ou loger en effet tant de connaissances, sans le peu de place qu'il leur faut" [2])? — so werden wir finden, daß er zwar von den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten seiner Annahme keine Ahnung hat; aber um eine Negierung der erlebten Empfindungen und Ideen kann es sich dabei doch nicht handeln. Was der französische Materialismus leugnet (oder doch bezweifelt), das sind in erster Linie die psychischen Substanzen, die res cogitantes, die als unausgedehnte Wesenheiten den res extensae gegenüberstehen. Und darin kennzeichnet er sich als der Versuch einer radikalen Überwindung des cartesianischen Dualismus.

Dieser Zusammenhang enthüllt sich sehr deutlich, wenn wir den wichtigsten der hier in Betracht kommenden Männer, nämlich Lamettrie ins Auge fasen. Für Lamettrie gibt es nur eine einzige Art von Substanzen, die materiellen. Aber wenn man diese Auffassung durchführen will, dann darf man das Wesen der Materie nicht wie Descartes auf die Ausdehnung beschränken; ihr kommt die Macht zu, verschiedene Formen anzunehmen, und sie zeigt sich dabei nicht nur im Besitz

---

[1]) Auch Czolbes materialistischer Standpunkt ist ähnlich aufzufassen.

[2]) Lamettrie, „Traité de l'âme", Chap. X, § 6.

Digitized by Google

der Bewegungskraft, sondern auch der faculté de sentir[1]). Räumt man das ein, so wird man das Substanzproblem und das Problem des Menschen durchschauen; man wird sehen, daß im Universum nur einerlei Substanz existiert und daß der Mensch ihre vollkommenste Ausgestaltung ist — „qu'il n'y en a qu'une dans l'univers et que l'homme est la plus parfaite" (L'homme machine). Und der Schöpfer des Universums? Hier gibt sich unser Philosoph zunächst bloß als Skeptiker oder, besser gesagt, als ein Vorläufer des Agnostizismus. „Ich will die Existenz eines höchsten Wesens durchaus nicht in Zweifel ziehen", sagt er im „Homme machine"; „ich glaube sogar, daß der größte Grad von Wahrscheinlichkeit für sie spricht". Jedoch, fügt er hinzu, „ne nous perdons point dans l'infini, nous ne sommes pas faits pour en avoir la moindre idée." Und dann folgt doch die Tendenz zum wirklichen Atheismus. Die Natur hat uns geschaffen, um glücklich zu sein[2]), und das wahre Glück liegt im Atheismus. Der Schüler Epikurs fingiert hier einen Freund[3]), „einen Mann von großem Verdienst und eines besseren Loses würdig". Dieser „abominable homme" habe zu ihm gesagt: „l'univers ne sera jamais heureux à moins qu'il ne soit athée".

Der Dualismus zwischen den denkenden und ausgedehnten Substanzen findet im System Descartes' seinen schroffsten Ausdruck bei der Unterscheidung der Menschen von den Tieren. Der Mensch besitzt allein eine denkende Seele, das Tier ist eine Maschine. Hier greift Lamettrie ein und zwar so, daß er das Problem von zwei entgegengesetzten Ausgangspunkten aus behandelt. Was er beweisen will, läßt sich in den beiden Sätzen ausdrücken: auch das Tier denkt und fühlt; auch der Mensch ist eine Maschine. Der Titel seines zweiten Hauptwerkes legt die Auffassung nahe, als handle es sich nur um die Übertra-

[1]) Ebd. Chap. II.

[2]) Die Schilderung dessen, was nach Lamettries Ansicht das höchste Glück in sich schließt (vgl. die Schriften „La volupté" und „L'art de jouir"), ist für den Philosophen ohne Wert; den Psychologen oder Psychiater wird aber die Eigentümlichkeit der erotischen Phantasie interessieren können, deren Wachträume hier zur Darstellung kommen.

[3]) Das Spiel mit solchen Fiktionen ist für Lamettrie charakteristisch. Er hat dadurch A. v. Haller viele unruhige Stunden verursacht.

Digitized by Google

gung des Maschinengleichnisses auf den Menschen. In Wahrheit liegt die Durchführung des anderen Satzes unserem Philosophen ebensosehr am Herzen. Die Vereinigung beider Interessen ist aber dadurch möglich, daß die materielle Substanz auch die Fähigkeit des Empfindens und Denkens besitzt. Lamettrie löst das Psychische von der Seelensubstanz ab und gibt ihm dafür in der Materie einen neuen substantiellen Träger.

Es sei nebenbei bemerkt, daß auch Diderot in seinem glänzend geschriebenen „Entretien entre d'Alembert et Diderot" genau in derselben Weise verfährt. Nachdem er die Entwicklung eines Hühnchens aus dem Ei geschildert hat, fragt er: „Prétenderez vous, avec Descartes, que c'est une pure machine imitative? Mais les petits enfants se moqueront de vous, et les philosophes vous répliqueront que si c'est la une machine vous en êtes une autre."

Was die These „l'homme machine" anlangt, so wird bei der Ausschaltung der immateriellen Seele („l'âme n'est qu'un principe de mouvement, ou une partie matérielle sensible du cerveau") Descartes ein wenig nach dem Rezept der „philonischen Methode" behandelt, nur daß dabei nicht so sehr die Anbequemung an den Verstand als die an die Neigungen und Einbildungen der Leser eine Rolle spielt. Descartes habe sich mancherlei Irrtümer zuschulden kommen lassen. Demgegenüber sei es sein unsterbliches Verdienst, daß er die tierische Natur richtig bestimmt habe; er als erster habe zwingend bewiesen, daß die Tiere bloße Maschinen sind. Dadurch würden alle seine Fehler wieder gut gemacht. Und schließlich: „Quoiqu'il chante sur la distinction des deux substances, il est visible, que ce n'est qu'un tour d'adresse, une ruse de stile, pour faire avaler aux théologiens un poison caché à l'ombre d'une analogie qui frappe tout le monde, et qu'eux seuls ne voient pas. Car c'est elle, c'est cette forte analogie, qui force tous les savants et les vrais juges d'avouer que ces êtres fiers et vains, plus distingués par leur orgueil que par le nom d'hommes, quelque envie qu'ils aient de s'élever ne sont au fond que des animaux et des machines perpendiculairement rampantes." Ich habe diese Stelle aus den Schlußbemerkungen des „Homme machine", der sich Parallelen aus anderen Schriften Lamettries anreihen ließen, nicht nur als einen Beleg für die

Digitized by Google

wenig objektive Geschichtsbetrachtung des radikalen Denkers, sondern auch aus anderen Gründen vollständig angeführt. Man erkennt hier nämlich erstens sehr deutlich die Herkunft des französischen Materialismus von Descartes. Man sieht zweitens, wie bei dieser metaphysischen Weiterbildung das überall so wichtige Prinzip der Analogie wirksam ist: eine „forte analogie" führt vom animal machine zum homme machine. Und in den abschließenden Worten findet man drittens ein psychologisches Motiv, das bei dieser Art von radikalen Lösungen vielleicht auch sonst manchmal zur Wirkung kommt, nämlich die ein wenig boshafte Freude an der Demütigung der Menschen, die sich von den Tieren „mehr durch den Hochmut als durch den Namen ‚Mensch' unterscheiden". Die Lehre: „ach, wie so gar nichts sind doch die Menschen" kann ja natürlich auch aus ganz anderen Stimmungen heraus verkündigt werden. Hier liegt aber offenbar der Kampftrieb zugrunde, der andere reizen und demütigen möchte [1]). — Die Neigung, andere zu ärgern, war bei Lamettrie, wie mir scheint, recht kräftig ausgebildet. Der Naturforscher v. Uexküll hat einmal einen Affen beobachtet, der sich damit belustigte, einen angeketteten Löwen, sobald dieser eingeschlafen war, am Schweife zu zerren. Etwas von dieser Necklust steckt in jedem Menschen. Bei manchen wird sie aber zu einem unwiderstehlichen Drang. Der Löwe Lamettries war der würdige A. v. Haller, der „professor celeberrimus, savantissimus, pedantissimus". Ihm hat er sehr unwillkommenerweise den „Homme machine" als anonymer „Schüler und Freund" gewidmet, obwohl er gar keine persönlichen Beziehungen zu ihm hatte. Ja, er hat den Gelehrten sogar in einem ungewöhnlich frechen Pamphlet in schlechte Gesellschaft versetzt („le célèbre docteur présidait à une table ornée par les nymphes du dieu des jardins, avec cette plaisante gravité de magister de village que vous lui connaissez" [2]).

Die Verteidigung der anderen These: auch das Tier denkt und fühlt menschenähnlich, ist für Lamettrie, wie schon hervorgehoben wurde, ebenso wichtig wie der Satz: auch der Mensch ist eine Maschine. Beide Behauptungen lassen sich nur auf Grund der veränderten Definition der Materie vereinigen, von der wir ausge-

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Der paradoxe Stil in Nietzsches Zarathustra", Zt. f. angew. Psychol. Bd. VII (1913), S. 496.

[2]) Poritzky, „I. O. de Lamettrie", Berlin 1900, S. 20.

Digitized by Google

gangen sind. „Eine Maschine sein und dennoch empfinden, denken, das Gute und Böse geradeso wie das Blaue und Gelbe unterscheiden können . . . das sind Dinge, die sich ebensowenig widersprechen wie ein Affe oder Papagei sein und sich Vergnügen verschaffen können". Von diesen Gedanken aus entwickeln sich die positiven, auf genauer Kenntnis der wissenschaftlichen Literatur beruhenden Ausführungen Lamettries über die Analogie aller Organismen (auch der Pflanzen), durch die er nach Poritzkys Darstellung ein Vorläufer der Entwicklungslehre geworden ist. Man wird in der Tat zugestehen müssen, daß die wissenschaftliche Bedeutung dieses Materialisten vorwiegend in seinen Bemühungen um die vergleichende Biologie zu suchen ist, von der aus das Denken mit unwiderstehlicher Gewalt zu einer genetischen Betrachtung weitergedrängt werden mußte. Diese Tendenz zur vergleichenden Untersuchung des organischen Lebens entspringt aber dem doppelten Einwand gegen den großen Vorgänger: auch der Mensch ist eine Maschine, auch das Tier denkt und fühlt.

Damit haben wir in etwas genaueren Ausführungen ein Beispiel der paarweise auftretenden radikalen Lösungen betrachtet, die als feindliche Brüder aus einem bestehenden Dualismus entspringen. Es fällt nicht schwer, zu zeigen, daß sich diese vollständigste Form der Entwicklung in der Geschichte des philosophischen Denkens wiederholt verwirklicht hat. Immerhin will es mir scheinen, als seien die Beispiele für eine bloß einseitige Entwicklung, wenn man sich dabei auf die großen Prinzipienfragen beschränkt, zahlreicher als die für eine Disjunktion in zwei völlig korrespondierende Radikalismen.

Eine solche Disjunktion sehen wir in der größten Periode der deutschen Spekulation entstehen, indem auf die Philosophie Schellings die einander entgegengesetzten Grundgedanken Hegels und Schopenhauers folgen. Das Absolute des jüngeren Schelling[1]) ist ein geistiges Prinzip, das neben dem Denken das Wollen in sich enthält. Jene Seite führte später zu der Lehre von den „Ideen" als den Objekten des absoluten Geistes. Aber dahinter steht das Wollen: der Geist ist unbedingte Selbsttätigkeit, „Handeln schlechthin oder Wollen". Ohne das Wollen wäre der Geist nicht fähig, sich zum Selbstbewußtsein zu entwickeln. „Die Quelle

[1]) „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" (1796/97).

Digitized by Google

des Selbstbewußtseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen wird der Geist seiner selbst inne oder hat eine intellektuelle Anschauung seiner selbst." Daß von hier aus die Systeme Hegels und Schopenhauers als zwei einander entgegengesetzte einseitige Auffassungen erscheinen, hat E. v. Hartmann näher ausgeführt. Nach dem zweiseitigen Absoluten Schellings erhebt sich der Panlogismus des einen und der metaphysische Voluntarismus des anderen Denkers als ein korrespondierendes Paar „radikaler Lösungen", gerade wie aus der Philosophie Descartes' der Spiritualismus und Materialismus hervorgetrieben wurden — nur daß sich nun die Gabelung ganz innerhalb einer idealistischen Bestimmung des höchsten Prinzips abspielt. Kuno Fischer hat diesen Prozeß am Schlusse seiner Darstellung der Schellingschen Philosophie kurz und treffend geschildert. „Demnach", sagt er, „enthält die gesamte frühere Lehre Schellings, die man gewöhnlich, obwohl nicht genau, unter dem Namen der Identitätsphilosophie befaßt, in ihrem Grundprinzip zwei Werte, die sie zwar gesetzt, aber nicht vereinigt hat: vielmehr bilden sie die zweifache Wurzel seines Systems. Diese beiden Grundprinzipien sind der Wille und die Vernunft. Ihr Gegensatz ist einleuchtend. Der Wille als Urpotenz ist blind, die Vernunft ist erkennend. Auf diese Weise enthält Schellings erste Lehre, welche ihr Zeitalter ergriffen und bewegt hat, das Zeug, ich meine den Stoff zu zwei grundverschiedenen Systemen, deren jedes sich als Identitätslehre gibt und als solche Entwicklungslehre ist, nämlich die Lehre von dem Stufengange der Dinge (Potenzenlehre): das eine der beiden Systeme ist die Lehre von dem Stufengange der Willensobjektivationen, deren Inhalt das Weltall ausmacht; wogegen das andere die Lehre von dem Stufengang der Vernunftbegriffe ist, deren höchster den Begriff der Vernunft selbst, die Idee oder den Endzweck ausmacht, die Entwicklung aber des Endzwecks ist die Welt und die Weltgeschichte. Dieses System ist das frühere, welches unmittelbar aus der Lehre Schellings hervorging: jenes, das sein Urheber „die Welt als Wille und Vorstellung" genannt hat, ist das spätere, gleichfalls in einem Grundgedanken der Lehre Schellings angelegt".

Den beiden bisher betrachteten Fällen einer Disjunktion in zwei entgegengesetzte radikale Lösungen gingen Dualismen voraus,

Digitized by Google

die in der systematischen Philosophie eine wissenschaftliche Vertretung gefunden hatten (Descartes und Schelling). In anderen Fällen erwächst die Disjunktion mehr aus den Voraussetzungen des außerwissenschaftlichen Bewußtseins. So verhält es sich z. B. mit dem Gegensatz eines statischen und eines dynamischen Gottesbegriffes, wie er durch die Eleaten einerseits und durch Heraklit andererseits entwickelt oder doch vorbereitet wurde. Der Dualismus von Ruhe und Bewegung findet sich zwar schon auf der pythagoreischen Tafel der Gegensätze, der Gomperz ein besonderes hohes Alter zuschreibt. Aber in Hinsicht auf die Vorstellung vom Göttlichen ist eine ausgebildete philosophische Lehre, die sowohl ein ewiges „prozeßloses" Sein, als auch eine zeitliche Entfaltung und Entwicklung mit dem Begriffe des höchsten Wesens verbindet, jenen beiden Systemen nicht vorausgegangen. Dagegen wird man sagen dürfen, daß in der Mythologie beide Motive ungeschieden durcheinanderlaufen. Da wirkt das vom Substanzgedanken ausgehende Bedürfnis, in dem Göttlichen einen ewigen Grund gelegt zu wissen — so begann nach Diogenes Laërtius die Kosmogonie des Pherekydes mit den Worten: „Zeus und Chronos und Chthonie waren immer." Aber es macht sich auch das kausale Bedürfnis geltend, die Welt aus dem tätigen Eingreifen göttlicher Mächte entstehen zu lassen, oder genauer, in den Naturprozessen eine Geschichte göttlichen Erlebens zu erkennen. Die eleatische Philosophie ist dem gegenüber insofern eine radikale Lösung, als sie das als göttlich vorgestellte wahrhaft Seiende, da es ungeworden, unzerstörbar, unbeweglich und ewig ist, ausdrücklich von allen zeitlichen und genetischen Bestimmungen ablöst, während umgekehrt die Philosophie Heraklits das Urprinzip in ruheloser Umwandlung seinen ab- und aufsteigenden Weg durchlaufen läßt. Es muß jedoch ausdrücklich betont werden, daß diese das Gegenstück wechselseitig ausschließenden Gedanken nur in Hinsicht auf das höchste Wesen eine vollständige disjunktive Entwicklung darstellen. Sobald man auch das Sein der Erscheinungswelt mit einbezieht, liegen die Verhältnisse anders, wie wir noch sehen werden.

In der neueren Philosophie können wir eine ähnliche Entwicklung feststellen. Die christliche Religion lehrt den ewigen, überweltlichen Gott und läßt ihn doch auch als Gott-Sohn selbst in

Digitized by Google

die Geschichte der Menschheit eingehen. Dagegen ist der Gott Spinozas, sofern wir wenigstens dabei nur an die ewige Substanz mit ihren unendlichen Attributen denken, dem zeitlichen Geschehen entrückt, während umgekehrt der Pragmatismus den Gottesbegriff ohne jede Einschränkung von dem substantiellen Beharren entbindet und als reine Entwicklung bestimmt.

War schon in den eben erwähnten Fällen die zweiseitige Entwicklung nur unter gewissen Einschränkungen gegeben, so begegnen wir einer noch komplizierteren Sachlage bei dem uralten Dualismus des Guten und Bösen. Die Betrachtung dieses Gegensatzes führt uns zu der zweiten Hauptgruppe von radikalen Lösungen hinüber, die dadurch bestimmt wird, daß an Stelle einer Gabelung nach zwei entgegengesetzten Richtungen nur die Negierung der einen Seite vollständig durchzuhalten ist. Dennoch gibt es auch hier, wenn man die mit der angeführten Antithese gegebenen Probleme schärfer abgrenzt, Bifurkationen, die noch der ersten Hauptgruppe angehören. Es handelt sich dabei um den ethisch-anthropologischen Gegensatz guter und böser Menschen. Die herkömmliche Lebensauffassung nimmt an, daß die Menschheit dualistisch aus Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten gemischt sei. Denkt man nun hierbei an die erwachsenen Zeitgenossen, wie wir sie in tausendfältigen, nicht immer angenehmen Erfahrungen kennen lernen, so stößt man allerdings gleich auf einen der Fälle, in denen die dualistische Gliederung durch ein radikales Denken nur nach einer Richtung hin überwunden werden kann. Denn daß alle Menschen so, wie sie uns im Kampf ums Dasein gegenübertreten, lauter Gute und Gerechte seien, das wird auch der verstiegenste Optimist nicht zu behaupten wagen. Nur die entgegengesetzte Ansicht, die in dem Ausspruche „wir sind allzumal Sünder" zum Ausdruck kommt, läßt den Versuch einer Durchführung zu. Ihre wichtigste theoretische Begründung hat sie in der Lehre von der Erbsünde gefunden. Von solchen nur nach einer Seite hin zu entwickelnden Radikalismen haben wir hier unserer Voraussetzung nach noch nicht zu reden; wir müssen vielmehr fragen, ob unser ethischer Dualismus auch Beispiele für die erste Hauptgruppe zu liefern vermag. Das ist nun in der Tat möglich. Nur dürfen wir dann nicht an unsere erwachsenen Zeitgenossen denken, sondern wir müssen unseren Blick rückwärts auf die Vorstellungen von der ursprünglichen Natur der

menschlichen Seele richten. Dann kann nämlich das regressive Denken die in der Erfahrung gegebene bunte Mischung von Guten und Bösen entweder aus einem ausschließlich guten und vollkommenen oder aus einem durchaus unvollkommenen oder endlich aus einem Urzustand ableiten, der noch „diesseits von gut und böse" ist. Uns beschäftigen hier nur die beiden ersten unter diesen Möglichkeiten. Ihre Durchführung bezieht sich sowohl auf die Anfänge des Einzelwesens (Kindheit) als auch auf die Ursprünge der Gattung (Urmenschheit). Daß der Mensch von Natur böse sei, ist eine im Christentum weitverbreitete Überzeugung. Sie hat das Erziehungssystem der Pietisten stark beeinflußt und auch in Kants Lehre von dem radikalen Bösen nachgewirkt. Die mehr biologisch orientierten Vorstellungen von dem wilden, zügellosen Kampfzustand der ursprünglichen Menschheit gehören ebenfalls hierher, soweit sich damit nicht der schon berührte Gedanke eines untersittlichen Daseins verbindet, auf das die ethische Norm überhaupt noch nicht anwendbar sein würde. Die entgegengesetzte Meinung, die in der Mythologie durch die Sage vom goldenen Zeitalter vorgebildet ist, kann man zum Teil mit Ostwald aus der Stimmung der alten Leute erklären, denen in der rückschauenden Erinnerung die Vergangenheit durchaus vollkommener erscheint als die Gegenwart. Ihre philosophisch wichtigsten Ausgestaltungen entspringen jedoch mehr dem Protest gegen die bestehende Kultur, wie wir ihn im Altertum bei den Kynikern, in der neueren Zeit bei Rousseau finden. Die Kultur gilt dann als die Verderberin. Alles, was aus den Händen der Natur kommt, ist gut, die Seele des unschuldigen Kindes ebenso wie das Wesen der ersten unverdorbenen Menschheit.

Ist eine entsprechende Gabelung auch in Hinsicht auf die Zukunft möglich? Wenn wir nicht an das allerletzte Ende der Weltentwicklung denken, sondern nur an die Zukunft der irdischen Kultur, so kann die Frage bejaht werden. Aber es handelt sich dann nur noch zum Teil um die Alternative „gut oder böse". Denn wir werden damit auf den Gegensatz des Optimismus und Pessimismus verwiesen, der sich von dem allgemeineren Begriff der Vollkommenheit her zwar auch zu den ethischen Werten, aber doch in höherem Maße zu der Vorstellung eines glücklichen oder unglücklichen Lebens in Beziehung setzt. Der philosophische Optimismus und Pessimismus ist wohl seinem innersten

Digitized by Google

Wesen nach noch mehr auf die Zukunft als auf die Gegenwart eingestellt. Und da bilden die beiden Richtungen in der Tat ein Paar sich widerstreitender radikaler Lehren, indem jener als Meliorismus die Vollkommenheit, dieser als Deteriorismus die Unvollkommenheit immer mehr zunehmen läßt. Soviel ich sehe, denkt dabei der Meliorismus in höherem Maße an die sittliche Vervollkommnung als der Deteriorismus, der mehr das zunehmende Leiden, als die wachsende sittliche Verschlechterung betont. Das antike Denken ist seit Platon in weitem Umfang von der Vorstellung beherrscht, daß, wie Plotin es ausdrückt, das Woher schöner sei als das Wohin. Diese „Deszendenz" in dem buchstäblichen Sinne einer absteigenden Entwicklung ist für das moderne Empfinden ein fast unerträglicher Gedanke, aber auch ein Gegenmittel gegen den naiven Glauben an den Fortschritt aller Dinge zum Besseren. Max Scheler findet in der Welt als solcher eine „Grundtendenz zur Abnahme der Werte" („Vom Ewigen im Menschen", 1921, S. 507).

Alle anderen radikalen Auffassungen, die wir aus der Antithese von Gut und Böse entwickeln können, gehören in die zweite Hauptgruppe. — Ehe wir zu ihr übergehen, sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß man im Gebiet der Methoden, in dem die Gegensätze bekanntlich eine sehr bedeutsame Rolle spielen, ebenfalls von radikalen Ansichten sprechen kann, die sich feindlich gegenübertreten. So verhält es sich z. B. bei der rein logischen und bei der rein psychologischen Behandlung der Denkprobleme gegenüber einer Darstellungsweise, die beide Methoden naiv oder kritisch verbindet. Ich will aber erst am Schlusse des folgenden Abschnittes einiges hierüber sagen.

B. Die Entwicklung nach einer einzigen Richtung

Wir haben in diesem Teil unserer Untersuchung von den Dualismen zu reden, die nur nach einer Seite hin eine völlig radikale Lösung gestatten, während es sich auf der anderen höchstens um Annäherungen an den Radikalismus handeln kann. Dabei soll uns zur ersten Orientierung nochmals der Gegensatz des Guten und Bösen dienen, den ich gerade darum an den Schluß des ersten Abschnittes gestellt habe, weil er in den zweiten hinüberführt. Da

Digitized by Google

erinnern wir uns noch einmal daran, daß gegenüber der dualistischen Gliederung unserer Mitmenschen in Gerechte und Ungerechte, Gute und Böse nur die eine radikale Lösung denkbar ist: „wir sind allzumal Sünder". Umgekehrt verhält es sich mit dem metaphysischen Dualismus eines guten und bösen Weltprinzips, der, wie wir früher gesehen haben, vielleicht am gewaltigsten in derReligion der Perser verkörpert worden ist und von da aus auf die religiösen Vorstellungen des Abendlandes eingewirkt hat. Auch das Christentum hat diesen Gegensatz aufgenommen und die ihm entsprechenden Lehren über Himmel und Hölle mit deutlich erkennbarer Anlehnung an ältere Vorstellungen ausgebildet. Ganz allmählich ist aber im Bewußtsein vieler Gebildeten der Glaube an ein böses Gegenprinzip zurückgetreten, so daß nur das gute Weltprinzip übrig blieb. Die mit der Renaissance einsetzende Weltfreudigkeit mag die veränderte Auffassung vorbereitet haben. Dazu kam die Überzeugung von der mathematischen Vollkommenheit der Weltmaschine, zu deren Erklärung der Deismus nur eines guten, göttlichen Urhebers bedurfte. Jedenfalls wird man behaupten können, daß in der Gegenwart diese „radikale Lösung" weit verbreitet ist; viele, die an Gottes Dasein glauben, würden die Zumutung, auch an der Existenz des Satans festzuhalten, mit einem verwunderten Lächeln ablehnen [1]). Dagegen ist die entgegengesetzte radikale Annahme in der Philosophie nicht ernstlich vertreten worden. Im religiösen Kult kommt es freilich vor, daß die Versöhnung oder Abwehr böser Mächte die Vorherrschaft, vielleicht sogar die Alleinherrschaft gewinnt, weil die Furcht eine mächtigere Triebfeder ist als die Liebe. Gewisse „satanistische" Bräuche mögen auch damit zusammenhängen, daß das Gelüsten nach dem Verbotenen in Verbindung mit der Anbetung böser Mächte tritt. Wieweit hierbei an die ausschließliche Existenz feindlicher Götter oder Dämonen geglaubt wird, ist wohl schwer zu sagen. Ein philosophisch bestimmtes böses Weltprinzip, das als einziges der Welt zugrunde liegen würde, ist dagegen meines Wissens nirgends als ernste Lehre vertreten worden [2]).

Dieselbe Erscheinung finden wir in der Eschatologie. Über

---

[1]) Daß Max Scheler die Annahme eines Gegenprinzips für unentbehrlich hält, wurde schon im ersten Teil erwähnt.

[2]) Der Pessimist Schopenhauer neigte anfänglich einer solchen Auffassung zu.

Digitized by Google

die alte dualistische Vorstellung von einer schließlichen Scheidung in Gute und Böse, Selige und Verdammte sucht die optimistische Hoffnung hinauszugelangen, daß zuletzt alle Geister geläutert in die Seligkeit eingehen dürfen. Die Vorstellung dagegen, daß das ganze Geisterreich nicht in einem Himmel, sondern in einer Hölle endige, hat keine systematische Vertretung gefunden. Hier erklärt es sich, warum ich vorhin bei der Erwähnung des Pessimismus oder Deteriorismus nur die Zukunft der irdischen Kultur, nicht das eigentliche Weltende ins Auge faßte. Wo der Glaube an die Seligkeit fehlt, da stellt sich auch für pessimistische Denker in Hinsicht auf das Weltende nicht der positive Gegensatz einer allgemeinen, ewigen Verdammnis auf den Plan, sondern höchstens der negative Begriff einer bloßen Auflösung in Nichts, eines Versinkens in das Nirwana oder in das absolut Unbewußte. Ja es ist charakteristisch, daß Schopenhauer das Nirwana da, wo er es positiv bestimmen möchte, sogar als einen seligen Zustand auffaßt; das irdische Leben mit seinen Qualen erscheint ihm dann als eine störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts.

Nachdem wir diese Beispiele einer bloß einseitigen Entwicklung zur vorläufigen Orientierung kennen gelernt haben, stellen wir die Frage, woraus sich in solchen Fällen das Fehlen der entgegengesetzten radikalen Lösung erklärt. Man stößt dabei auf zwei verschiedene Motive. Das eine ist bei den zuletzt betrachteten Erscheinungen wirksam. Wir können zu seiner Veranschaulichung an die Religionsphilosophie Feuerbachs erinnern. Feuerbach hat die These verteidigt, daß die Götter Wunschwesen seien, Gebilde unserer Sehnsucht, denen das religiöse Denken eine von uns unabhängige Existenz (nach seiner Ansicht irrtümlich) zuschreibt. Was an dieser Lehre — auch bei der Ausdehnung des Gedankens auf die Metaphysik — unzweifelhaft berechtigt ist, zeigt sich an unserem Problem mit besonderer Deutlichkeit. Wenn das Denken über den Dualismus eines guten und eines bösen Weltprinzips durch eine radikale Lösung hinauszugelangen strebt, so kommen seinem Versuche die tiefsten Wünsche der Seele so lange entgegen, als es sich auf die Seite der absoluten Güte beschränkt. Den anderen Weg zu betreten, verwehrt ihm dagegen die eingewurzelte Sehnsucht nach Glück und Vollkommenheit. Die Vorstellung, daß das höchste Wesen radikal böse sei und daß alles geistige Leben zuletzt in ewige Qualen eingehen

Digitized by Google

müsse, mag die Phantasie eines pessimistisch gestimmten Dichters beschäftigen, aber ein philosophisches System, das sich Anhänger wirbt, ist so nicht herzustellen. Der philosophische Pessimismus ist bloß so lange, als es sich um die irdische Gegenwart und Zukunft der Menschheit handelt, dem Optimismus konträr entgegengesetzt. Sieht er sich aber vor das eigentlich eschatologische Problem gestellt, so begnügt er sich mit bloß negativen Bestimmungen, ja er schlägt unter Umständen, wie das in Hinsicht auf Schopenhauer schon bemerkt wurde, in einen optimistischen Glauben um, oder er tröstet sich doch, wie es E. v. Hartmann getan hat, mit dem Gedanken, daß sich in dem absolut Unbewußten der Wahrscheinlichkeitsrechnung nach jener faux pas nicht immer wiederholen werde, der in die leidenvolle Welt hinüberführt.

Es ist also nicht zu verkennen, daß auch bei dem Problem der radikalen Lösungen das Streben nach Vollkommenheit und Glück seinen starken Einfluß auf das systematische Denken zur Geltung bringt, ja daß sich gerade hier der Zukammenhang der Philosophie mit den Bedürfnissen des Gemüts besonders deutlich herausstellt. Das ist besonders von Lotze betont worden. Die Sehnsucht gebietet der Metaphysik wie der Religion, daß sie der Seele in ihren Nöten Trost bringe, und die philosophische Phantasie wird dadurch in ihrer Arbeit beeinflußt. Nun ist man gewiß nicht logisch gezwungen, aus dieser Erkenntnis mit Feuerbach den Schluß zu ziehen, daß solchen Wunschgebilden durchaus nichts Reales entsprechen könne; aber es ist doch nicht zu verkennen, daß diese psychologischen Erklärungsversuche eine skeptische Haltung nahe legen. Wäre das metaphysisch-religiöse Denken völlig von der Rücksicht auf die Sehnsucht des Menschen beherrscht, so hätte man allen Anlaß, ihm von Anbeginn zu mißtrauen. Aber es wird auch noch durch andere Motive gelenkt, die seine Arbeit oft in entgegengesetzter Richtung beeinflussen. Neben dem Traum der Vollkommenheit macht sich der wache Blick für das erlebte Wirkliche geltend. Niemals hat die Religion und die Metaphysik ausschließlich dem Zwecke gedient, den wir bisher in den Vordergrund stellten. Von jeher ist sie auch ein Versuch gewesen, die Wirklichkeit zu verstehen und zu erklären[1]). In allen Weltanschau-

[1]) Man denke an den Begriff des „Urhebers", wie ihn Söderblom als eine Hauptvorstellung der primitiven Religion geschildert hat.

Digitized by Google

ungen verbinden oder bekämpfen sich beide Motive. Wenn unsere Sehnsucht die einzige Schöpferin religiöser Gebilde wäre, so gäbe es keinen Glauben an böse Dämonen und zerstörende Götter. Von den frühesten Anfängen, deren Analogien wir etwa bei den Eingeborenen Australiens oder bei den Indianern Zentral-Brasiliens kennen lernen, tritt der Drang nach Erklärung auf, der das tatsächlich Erlebte, über das die Aufmerksamkeit staunt, aus beseelten Ursachen abzuleiten sucht. Soweit die Religion und Philosophie das Erlebte verstehen wollen, müssen sie trotz aller Vollkommenheitsträume der Wirklichkeit Rechnung tragen.

Damit stoßen wir auf das andere Hauptmotiv, das die Gabelung in zwei entgegengesetzte radikale Lösungen verhindern oder erschweren kann: die Rücksicht auf die Erfahrung. Es wäre eine lohnende Aufgabe, dem Gegeneinanderarbeiten der beiden Faktoren eine umfassendere Untersuchung zu widmen; sie würde sicher einen wichtigen Beitrag zur Psychologie der Metaphysik leisten können. So erkennt man z. B. sofort, daß es die Rücksicht auf die Erfahrung ist, die jene Gestaltungen der Sehnsucht bestimmt, sich in das Gebiet des Unbekannten zu flüchten. Weil wir die Gehässigkeiten und Falschheiten, denen wir so häufig begegnen, nicht leugnen können, müssen wir ein reines Friedensreich guter Geister, das unsere Sehnsucht lockt, in die Vergangenheit oder in die Zukunft oder in eine überirdische Sphäre verlegen [1]). Und selbst das überempirische Sein muß sich manchen Modifikationen unterziehen, sobald es in einen Erklärungszusammenhang mit der Wirklichkeit gebracht werden soll. Beschränken wir uns jedoch auf unser eigentliches Thema, so finden wir, daß uns an dem Dualismus des Guten und Bösen die ausschließende Wirkung dieses zweiten Motivs gleichfalls schon vor Augen geführt wurde. Denn wir betonten bereits, daß in Hinsicht auf die lebenden Zeitgenossen nur die eine radikale Auffassung Vertretung finden konnte, wonach es bloß sündige, keine schuldlosen Seelen gibt. Der entgegengesetzte Einfluß der beiden Faktoren zeigt sich deutlich daran, daß die Sehnsucht darauf hinwirkt, im Überempirischen die unwillkommene Seite eines Wertgegensatzes zu

[1]) Auch die mythologische Vorstellung von „glücklichen Inseln" u. dgl. gehört hierher, ebenso die philosophischen Utopien. Im selben Zusammenhang kann aber auch an die Flucht der Freiheit ins Intelligible bei Kant erinnert werden.

Digitized by Google

unterdrücken, während die Rücksicht auf die Erfahrung umgekehrt die ausschließliche Geltung der angenehmen Seite im Reich des Empirischen unmöglich macht. James hat in seinem Buche über den Pragmatismus zwei Typen des Denkens unterschieden, von denen er den einen als „Tough-minded", den anderen als „Tender-minded" bezeichnet[1]). Etwas von diesem Temperamentsunterschied macht sich jedenfalls bei dem Arbeiten der hier besprochenen Triebfedern und Beweggründe des Denkens geltend.

Sehen wir uns nun nach weiteren Beispielen für eine einseitige Entwicklung um, die durch die Rücksicht auf die Erfahrung bedingt ist. Ein solches zeigt sich uns in dem Gegensatz von mechanistischer und teleologischer Betrachtung. Dem primitiven Denken erscheint das Geschehen überwiegend als teleologisch bedingt. Allmählich hat sich daraus eine Anschauung entwickelt, welche die anorganischen Naturvorgänge der mechanischen Kausalität unterwarf. Descartes suchte auch die organischen Prozesse mechanistisch zu erklären und feierte daher wie Hobbes die Schrift Harveys „de motu sanguinis" als eine große Errungenschaft. Aber den Körpern stand doch noch ein selbständiges Reich der Seelen gegenüber, in dem teleologische Beziehungen angenommen werden konnten. Dann kam die radikale Überwindung dieses Gegensatzes durch Hobbes, der das mechanistische Prinzip auch auf das Psychische auszudehnen und damit zur Alleinherrschaft zu erheben suchte, wie wir das schon dargestellt haben. Das „zähe" Weiterdenken führte also zu einem ausgesprochenen Radikalismus; wenn überhaupt ein Philosoph das Prädikat „toughminded" im vollen Umfang verdient, so ist es Hobbes. — Dagegen stellt nun die teleologische These in der Form, die sie in der entwickelten Philosophie gewöhnlich annimmt, keine radikale Lösung dar. Während die gegnerische Partei den Kampfruf erhebt: „nur mechanische Kausalität", pflegen die Verteidiger des anderen Standpunktes zu rufen: „auch teleologische Einwirkungen". Dieser Unterschied erklärt sich aber ganz offenbar aus der Rücksicht auf das, was dem modernen Denken als erfahrungsmäßige Feststellung gilt. Ich drücke mich absichtlich etwas vorsichtig aus. Sobald nämlich die Überzeugung, daß die mechanistische Auffassung

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Der Wert der Welt", *Internationale Wochenschrift*, 1910, Nr. 35.

Digitized by Google

der anorganischen Natur das wirklich Seiende vollständig bestimmt, auf Zweifel stößt, können andere Lösungen versucht werden. Für Bergson z. B. ist der ausgesprochene und vollständige Mechanismus mehr ein Schicksal, das der Natur droht, als ein Gesetz, das sie beherrscht. Und es mag vorgreifend darauf hingewiesen werden, daß nach Kants „Kritik der Urteilskraft" weder die mechanistische noch die teleologische Betrachtung dem letzten Grunde der Wirklichkeit gerecht werden kann, weil, wie er häufig durchblicken läßt, dieser ganze Gegensatz in dem an sich Seienden zu einer höheren Einheit aufgehoben ist. Damit ist allerdings eine der „monistischen" Lösungen berührt, wie wir sie erst in späteren Untersuchungen zu erörtern haben.

Ähnlich verhält es sich mit den gebräuchlichen Formulierungen des Determinismus und Inderterminismus, diesem alten Widerstreit zwischen der Stimme unmittelbarer Überzeugung und der Kritik des schließenden Verstandes. Der Indeterminist pflegt dualistisch zu denken, insofern er sich mit der These „auch Freiheit" begnügt, weil er die Herrschaft notwendiger Gesetze in der Natur nicht leugnet. Bloß der Determinist vertritt mit der These „nur Notwendigkeit" einen radikalen Standpunkt, indem er mit „zäher" Konsequenz die Naturgesetzlichkeit zu allwaltender Macht erhebt. Erst wenn die Herrschaft dieser Gesetze in Zweifel gezogen wird, wenn also auf dieFrage „wie sollte Freiheit möglich sein?" die Gegenfrage erhoben wird: „gibt es Notwendigkeit?", stehen andere Lösungsversuche offen.

Gehen wir weiter. Die beiden eben betrachteten Beispiele zeigen die Rücksichtnahme auf das, was als „wissenschaftliche Erfahrung" zu gelten pflegt, aber doch nicht die Unmittelbarkeit dessen besitzt, was im engeren Sinne des Wortes erfahren, d. h. wirklich „erlebt" ist. Die mechanisch wirkenden, alles physische Geschehen determinierenden Naturgesetze sind Abstraktionen; die Rede von ihrer Herrschaft über die Natur hat sogar eine mythologische Färbung. In engerer Beziehung zum tatsächlich Erlebten steht die Überzeugung von der Mannigfaltigkeit und der Veränderlichkeit des Seins, der die Lehre entgegentritt, daß das wahrhaft Seiende nur Eines und unveränderlich sei. Je mehr das radikale Denken entschlossen ist, der Stimme der Erfahrung Gehör zu schenken, desto eher wird es geneigt sein, ein

Digitized by Google

„pluralistisches Universum" anzunehmen, in dem sich alles in Veränderung befindet, so daß die absolute Einheit des Seins ebenso wie ein absolutes Beharren ausgeschlossen erscheint. In der vorsokratischen Philosophie wird der Pluralismus besonders von den Atomisten vertreten, der Standpunkt: „Alles fließt" von Heraklit. Beide Konzeptionen, die Vielheits- und die Flußlehre vereinigt der moderne Pragmatismus, der sich ja ganz auf die Grundlage der reinen Erfahrung zu stellen wünscht und dabei von dem „Gegebenen" im engsten Sinne ausgeht: dem Strom des Bewußtseins. — Während so der Pragmatismus in seiner Auffassung der bestehenden Wirklichkeit einen völlig radikalen Standpunkt einnimmt, sind die Einheits- und Ewigkeitslehren nicht in derselben Lage. Schon Parmenides sah sich veranlaßt, neben die Schilderung des Einen und Unvergänglichen auch eine Erörterung der gewöhnlichen Erfahrungswelt mit ihrer Vielheit und ihrem Wechsel zu stellen, und so haben es alle Vertreter ähnlicher Überzeugungen in irgendeiner Form halten müssen.

Trotzdem macht sich auch auf dieser Seite die Tendenz zum Radikalismus geltend. Man kann zwar die Stimme der Erfahrung nicht zum Verstummen bringen, aber man sucht doch ihre Kraft zu verringern. Wir wollen, um einen besseren Eindruck von der Vielgestaltigkeit des Problems zu erhalten, die Zahl unserer Beispiele etwas vermehren. Der empiristische oder positivistische Radikalismus sagt: nur Vielheit (nicht Eine Allsubstanz), nur Veränderliches, nur Relatives, nur Unvollkommenes, nur Natur, nur Diesseits und endlich — in der von der Erkenntnistheorie beeinflußten Formulierung — nur Bewußtseinstatsachen. Wer die entgegengesetzten Begriffe: Einheit der Substanz, unveränderliches, ewiges, absolutes, vollkommenes Sein, transzendenter Gott, Jenseits, Dinge an sich verteidigen will, der kann nicht mit demselben Radikalismus vorgehen. Sollten ihn auch in diesem oder jenem Fall seine Wünsche zu einer solchen Ausschließlichkeit drängen, er muß trotzdem, wenn er nicht seinem eigenen besseren Wissen widersprechen will, der unerschütterlichen Position des Erlebten Rechnung tragen, das sich nun einmal nicht ignorieren läßt. Es ist ja auch, wie bereits betont wurde, eben die Rücksicht auf das Erlebte, die ein solches

Digitized by Google

Denken über die Erfahrung hinausdrängt, um Gebiete zu finden, wo jene Begriffe als verwirklicht gelten dürfen. Spranger sagt von der Religion: „gerade dies ist das Eigentümliche der Religion, daß sie auch die gehemmten Werte, die im Zusammenhang des Gegebenen niemals ihre Erfüllung und Verwirklichung finden werden, eisern festhält und so über das Hier und Jetzt hinausgeht in ein Ewiges und Unbegrenztes“ [1]). Denselben Flug wagen auch die metaphysischen Zweiweltenlehren. Sie bleiben dabei dualistisch, weil die erste Welt — und sei es auch nur in der Form des „Bewußtseinsstromes“ nicht geleugnet werden kann. — Aber ein Mittel haben solche Lehren doch von jeher angewendet, das wenigstens eine gewisse Tendenz zum Radikalismus verrät: die These von der Scheinhaftigkeit des sinnlichen Weltbildes. Die Sinne täuschen. Der mundus sensibilis ist nur ein das wahre Sein verhüllender Schleier, er ist die Welt der Täuschung, das Nichtseiende ist seine eigenste Grundlage, auf die sich bloß Schattenbilder des wahrhaft Existierenden projizieren. Das Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Die natura naturata mit ihrem endlosen Konnex von Modifikationen ist nicht der Gegenstand des höchsten Erkennens. Sogar für Kant, der die exakte Wissenschaft auf das Gegebene beschränkte, ist die Sinnenwelt nur die Erscheinung von etwas, was da erscheint. Und Schopenhauer hat die alte indische und eleatische Auffassung in das mehr erkenntnistheoretisch gerichtete System Kants von neuem hineingearbeitet. Man erinnere sich an seine Ausführungen über die innere Nichtigkeit der Zeit, an der sich das Scheinhafte der vorgestellten Welt besonders deutlich zeigen soll.

So finden wir bei der Auffassung der Wirklichkeit in dem Bereich der von uns genannten wichtigen Dualismen nur die eine radikale Lösung offen stehen, die sich ganz auf die Seite des Erlebten schlägt. Eine entgegengesetzte radikale Lösung ist nicht in derselben Weise möglich, weil die Erfahrung auf ihrem Rechte besteht. Nicht in derselben Weise; sie kann allerdings da in voller Reinheit vertreten werden, wo sich die Metaphysik auf ein vorweltliches oder nach- weltliches Sein bezieht, für das die Ansprüche des sinnlich Gegebenen nicht mehr gelten. Die Philosophie des gegenwärtig Existierenden aber, die sich zum Absoluten,

[1]) Eduard Spranger, „Phantasie und Weltanschauung“ (in dem Sammelwerk „Weltanschauung“, Berlin 1911, S. 159).

Digitized by Google

Ewigen, Ansichseienden erheben will, muß in dem Sinne dualistisch bleiben, daß sie doch auch das Bedingte und Veränderliche der Erscheinungen anerkennt. Sie vermag sich nur dadurch einer radikalen Lösung wenigstens anzunähern, daß sie die bedingten, veränderlichen Phänomene zu einer Realität zweiten Ranges herabsetzt. Hierdurch wird sie freilich in die vielen Unklarheiten verwickelt, die ein solcher halber Radikalismus mit sich bringt. Das zeigt sich vielleicht am handgreiflichsten in dem System Schopenhauers, und zwar vor allem bei seiner Bindung des Bewußtseins an das Gehirn: die ganze zeitliche Entwicklung, die schließlich zur Entstehung der Organismen und ihres Nervensystems führt, gehört, da dem Ansichsein Zeit und Vielheit fremd ist, nur der Welt als Vorstellung an; und dennoch ist die Welt als Vorstellung erst durch das Gehirn möglich.

— Es gibt aber noch ein anderes Hauptgebiet der philosophischen Arbeit, in dem aus einem Dualismus nur eine radikale Lösung hervorgeht; ich meine das Gebiet der „Zweiwissenlehre", die mit der Zweiweltenlehre im engsten historischen Zusammenhang steht. Die Zweiwissenlehre beginnt mit dem Gegensatz zwischen der sinnlich-anschaulichen Erkenntnis und den vom sinnlich Gegebenen abweichenden Entwürfen des erklärenden Verstandes. Wir haben darüber in dem ersten Teil dieses Buches gesprochen. Schon bei Anaximenes, der doch wahrscheinlich sein Urprinzip noch in sinnlicher Anschaulichkeit vorgestellt hat, bereitet sich der Zwist vor. Das, was wir in Wahrnehmungsurteilen festhalten: der gediegene Körper, das fließende Wasser, das leuchtende Feuer, ist nicht mehr ein letztes; „eigentlich" ist all dieses Mannigfaltige nur Eines, nämlich verdünnte oder verdichtete Luft. Von da aus entwickelte sich die Anschauung, daß wir zwei Erkenntniskräfte besitzen, deren Benutzung zu ganz verschiedenen Ergebnissen führt: die Sinnes- und die Verstandeserkenntnis. Und hier hat jener Realitätsunterschied in der Zweiweltenlehre (Schein oder Erscheinung und wahrhaft Seiendes) seine eigentliche Wurzel. Die Sinneserfahrungen gelten als das Verworrene und Trügerische, während erst das reine Denken „der wohlabgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz" enthüllt (Parmenides), indem es das Gemeinsame (Heraklit) heraushebt. Wir finden also bei den Vorsokratikern

Digitized by Google

einen erkenntnistheoretischen Dualismus, der jedoch der reinen Verstandeserkenntnis den höheren Wert zuschreibt und dabei durch den Hinweis auf das „Unerschütterliche" und „Gemeinsame", das sich nur dem Denken erschließt, die sokratisch-platonische „Entdeckung der Begriffe" vorbereitet, ja schon an die Merkmale der „Notwendigkeit" und „Allgemeingültigkeit" erinnern kann, die bei Kant als Kriterien der a priori geltenden Wissenschaft auftreten.

Eine radikale Überwindung dieses Dualismus konnte sich nur positivistisch an das vom Individuum Erlebte halten. Sie ließ nicht lange auf sich warten. Denn sie wurde von den Sophisten, in erster Linie von Protagoras begründet, — oder doch von den Zeitgenossen Platons, die dieser unter dem Namen älterer Sophisten bekämpft hat. Wenn er im „Theätet" eine innere Verwandtschaft zwischen der Denkweise des Protagoras und der Flußlehre Heraklits feststellt, so wird die Richtigkeit seiner Ansicht, gerade von unserer Betrachtungsweise aus sehr einleuchtend. Protagoras scheint sich den eben behandelten Gegensatz zwischen zwei Erkenntnisarten so vergegenwärtigt zu haben, wie er sich am klarsten aus der Lehre der Eleaten heraushebt: auf der einen Seite die wechselnden Meinungen der Sterblichen, auf der anderen die Behauptung einer in sich beschlossenen, unerschütterlichen, absolut geltenden Wahrheit. Da nun das, was als die eine absolute Wahrheit behauptet wurde, in den verschiedenen Philosophenschulen der Vorsokratiker dennoch sehr verschieden, ja widersprechend geschildert worden war, blieben zwei Wege offen. Man konnte trotz aller Fehlschläge doch endlich in einem erneuten Anlauf die absolute Wahrheit zu erreichen suchen. Oder man konnte, durch die Erfahrung skeptisch geworden, in dem Dualismus von relativer Meinung und absoluter Wahrheit die Seite der absoluten Wahrheit streichen, so daß nur die individuellen Meinungen und Überzeugungen übrigblieben. Diesen zweiten Weg beschritten zu haben, ist das Verdienst der Sophisten oder ihrer Nachfolger. Platon läßt im „Theätet" den Protagoras sagen: „wie jegliches mir erscheint, so ist es für mich; und wie es Dir erscheint, so ist es für Dich". Damit ist die radikale Überwindung des erkenntnis-theoretischen Dualismus klar ausgesprochen.

Auch hier war aber ein entgegengesetzter Radikalismus nicht in

Digitized by Google

gleicher Weise durchzuführen. Wir begegnen dabei genau denselben Verhältnissen, wie wir sie bereits an anderen Begriffen kennen gelernt haben. Ehe die Seelen mit dem Körper vereinigt und damit auf das Zeugnis der Sinne angewiesen waren, haben sie vielleicht die absolute Wahrheit besessen, und nur diese. Ein gleiches mag die Eschatologie von nach-weltlichen Zuständen erhoffen. Aber in Hinsicht auf das Bestehende bleibt der Anspruch der Erfahrung in Kraft, die uns allerorten wechselnde Meinungen und Widersprüche zwischen den Überzeugungen enthüllt. So entstand in der Selbstbesinnung der sokratisch-platonischen Schule durch Erneuerung und Vertiefung des eleatischen Standpunktes die dualistische Lehre, die über die aus der sinnlichen Erfahrung allein entsprungenen wechselnden Meinungen das wahre Wissen stellte, das der unsterbliche Teil der Seele durch Erinnerung an sein übersinnliches Wesen gewinnt. Der Wertunterschied ergab sich dabei als etwas Selbstverständliches im Zusammenhang mit der parallel gehenden Zweiweltenlehre. Wie die Sinnenwelt aus Sein und Nichtsein, so ist die sinnliche Meinung aus Wahrem und Falschem gemischt; nur dem absoluten Sein entspricht ein absolutes Wissen. Erst die kritische Lehre Kants hat diesen Parallelismus endgültig aufgehoben, indem sie die wissenschaftliche Erkenntnis auf den mundus sensibilis, und nur auf diesen bezog.

In enger Beziehung zu den eben berührten Gedankengängen steht die verschiedene Auffassung von der Herkunft des Erkennens. Stammt das Wissen ausschließlich aus den Sinnen, oder hat es einen höheren Ursprung? Es ist wohl nicht notwendig, die verschiedenen Ansichten über dieses Problem im einzelnen zu besprechen. Im allgemeinen wird man sagen können, daß die empiristische Ansicht den Versuch einer radikalen Lösung darstellt; die entgegengesetzten Lehren, die das Wissen aus einem Schauen der übersinnlichen Ideen ableiten, oder durch den Schöpfer der Seele zuführen lassen, oder in den ursprünglichen, von den Sinnen unabhängigen Gesetzlichkeiten des Denkens selbst begründen, suchen zum größeren Teil dem Anspruch der Erfahrung mindestens dadurch gerecht zu werden, daß sie die Sinneswahrnehmung immerhin als eine notwendige Bedingung ansehen, die vorhanden sein muß, wenn sich das Wissen entfalten soll. Von Platon und Kant wird diese Beziehung zur Sinnesempfindung sehr deutlich hervorgehoben. Es steht also der These „nur sinnliche Herkunft" abermals bloß die Behaup-

Digitized by Google

tung „auch nicht-sinnliche Quellen" gegenüber. In der Philosophie Kants wird die dualistische Denkweise sogar noch dadurch verstärkt, daß der kritische Philosoph bloß die kategoriale Seite des Wissens im Verstande festlegt, während er nicht nur alles Stoffliche aus den Empfindungen stammen läßt, sondern auch Raum und Zeit als besondere Formen des Anschauens den Denkformen gegenüberstellt. Damit ist, wie man auch über die Formulierung denken mag, doch die Tatsache gewürdigt, daß die Verstandesarbeit kein völliges Chaos vorfindet, sondern daß die dem Verstande dargebotenen Erlebnisse Unterschiede und Ordnungen enthalten, die zwar erst durch die Kategorien des Denkens begrifflich festgelegt werden, aber vorhanden sein müssen, damit der Verstand seine logische Arbeit leisten kann.

Wir können nun auch hier wieder Erscheinungen aufzeigen, die ein gewisses Streben verraten, sich einer dem Sensualismus entgegengesetzten radikalen Lehre wenigstens anzunähern. Zu den entscheidendsten Änderungen, die Cohen an dem kantischen System vorgenommen hat, gehört die Ausschaltung der transzendentalen Ästhetik, wodurch sich der Kritizismus rein als transzendentale Logik („Logik der reinen Erkenntnis") zu gestalten sucht. Raum und Zeit werden nun gleichfalls zu Kategorien des Denkens erhoben, so daß dem Verstand nur noch das formlose Chaos der Empfindungen gegenübersteht. Der „Anspruch der Empfindungen" läßt sich freilich auch hier nicht unterdrücken; vielmehr ist es die ausgesprochene Absicht Cohens, ihm Genüge zu tun. Aber es wird trotzdem der Eindruck entstehen, als werde dieser nun einmal nicht zu beseitigende Faktor von dem reinen Logiker wie ein Erdenrest vorgestellt, der „zu tragen peinlich" ist. Jedenfalls gesteht der kritische Realismus den Empfindungen eine größere Bedeutung zu als der kritische Idealismus der Marburger Schule. Beide Richtungen, sagt Messer in einer Besprechung der Cohenschen Anschauungen [1]), sind Gegner des Sensualismus, der alle Erkenntnis einzig und allein auf die Empfindungen zurückführen will. „Vielmehr gelten ihnen beiden neben den Empfindungen die Denkelemente: Begriffe und Urteile als unentbehrliche

[1]) August Messer, „Der kritische Idealismus", *Internationale Monatsschrift*, März 1912. Die Bedeutung des psychologischen Experiments auch für die Erkenntnistheorie zeigt sich in der wachsenden Einsicht in die Tatsache, daß das unmittelbar Gegebene schon in hohem Maße „geformt" ist.

Digitized by Google

Faktoren der Erkenntnis. Die Bedeutung der Empfindungen wird freilich ... von dem kritischen Realismus höher eingeschätzt als vom Idealismus." Damit wird der dualistische Charakter der beiden kritischen Standpunkte deutlich gekennzeichnet, aber zugleich auf die Tatsache hingewiesen, daß die Marburger Schule die Empfindungen, die doch für unsere Denkarbeit „nicht nur die Ausgangspunkte, sondern auch die Kontrollinstanz" bilden, etwas zu stark zurückdrängt. „Die Empfindung", sagt Cohen, „ist letztlich nichts anderes als ein Fragezeichen". Dadurch wird immerhin eine gewisse Annäherung an einen radikalen Logizismus vollzogen. Sie ist, wie mir scheint, durch die eben angegebene Verschiebung veranlaßt, die infolge der Ausschaltung der transzendentalen Ästhetik dem Denken nur noch ein Chaos gegenüberstehen läßt.

Wir haben bisher von zwei Arten und von zwei Quellen des Wissens gesprochen. Nun will ich, obwohl ich damit die eigentliche Systematik verlasse, noch von zwei Methoden reden, die bei der Untersuchung des Wissens zur Ausübung kommen. Ich meine den Gegensatz einer psychologischen und einer logischen Betrachtung des Wissens. — Es ist besonders durch die „Logischen Untersuchungen" Husserls wieder völlig klar geworden, daß hier in der Tat zwei ganz verschiedene Behandlungsweisen vorliegen, und infolgedessen auch entsprechend verschiedene Gegenstände. Man hat das so häufig dargelegt, daß ich mich auf die Hauptpunkte beschränken darf. Die Methoden des Psychologen haben es mit den realen, zeitlich fließenden Bewußtseinsinhalten des erlebenden Individuums zu tun, also mit Gegenständen, die entstehen, vergehen und sich ändern. Der Logiker löst seine Gegenstände von dem Konnex mit dem erlebenden Subjekt ab und verwandelt sie in ideale Gebilde, die der Zeit enthoben sind. So ist z. B. der psychologische Gegenstand des Überzeugungs-Erlebnisses ein realer, individueller, zeitlich bestimmter, veränderlicher Vorgang, die ihm entsprechende logische „Wahrheit" ein idealer, überindividueller, zeitloser Zusammenhang.

Nun ist derjenige Standpunkt, der hier allein allen Verhältnissen gerecht werden kann, wieder ein dualistischer: man erkennt beide Methoden an, sowohl die psychologische als die logische Untersuchung des Wissens. Die Anerkennung dieser Zweiheit ist naiv, wenn man die beiden Betrachtungsweisen einfach als etwas Gegebenes und Gesondertes hinnimmt, das sich eben auf die beiden

Digitized by Google

Wissenschaften der Psychologie und der Logik verteilt. Sie wird „kritisch", wenn man sich dabei auch fragt, in welchem Sinne jene durch die Methode des Logikers erzielte Ablösung vom realen Erleben und die damit verbundene Entzeitlichung und Idealisierung der logischen Gegenstände zu verstehen ist. Die kritische Betrachtung muß, wie mir scheint, zu dem Ergebnis gelangen, das ich in einem „Exkurs über die Antithese in der Heuristik"[1]) ungefähr so formuliert habe. Die Arbeit des Logikers ist genötigt, immer von neuem aus den subjektiven Zuständen des Vorstellens und Überzeugtseins zu „borgen" und so in einer Palintropie der Methode den hinüber- und herüberführenden Weg zwischen dem individuellen, realen Erlebnis und dem von ihm „abgelösten" idealen Gegenstande zu durchlaufen. Aus dem subjektiven und zeitlich bestimmten Evidenzbewußtsein springt die von ihm gemeinte zeitlose Geltung hervor, und der in reiner Gegenständlichkeit verlorene Blick des Forschers kann keine einzige neue Wahrheit feststellen, ohne zu dem zeitlich-empirischen Sic erlebter Überzeugungen zurückzukehren. Man kann in gewissem Sinne sagen: ein a priori ohne a posteriori wäre leer, wie ein a posteriori ohne a priori (d. h. ohne die Intention auf etwas, was unabhängig vom individuellen Erleben gedacht ist) blind wäre[2]). Die völlige Abgelöstheit der absoluten Wahrheiten vom erlebenden menschlichen Subjekt ist daher entweder der Irrtum eines naiven Logizismus, der sich den logischen Gegenständen gegenüber genau so unkritisch verhält wie der naive Realismus den Naturobjekten gegenüber; oder sie gilt nur als eine zweckmäßige willkürliche Fiktion[3]).

Aber nicht überall werden beide Methoden anerkannt. Als

---

[1]) Zt. f. Psychologie, Bd. 49 (1908), S. 396 f.

[2]) Ähnlich drückt sich in etwas anderem Zusammenhange Joël aus: „Die Wahrheit", sagt er in seinem Aufsatz über „Weltanschauung und Zeitanschauung", „lebt nur in der Projektion eines Ewigen auf ein Zeitliches, auf ein lebendiges Bewußtsein, auf ein Subjekt, und zugleich in der Projektion eines Zeitlichen, Sinnlichen auf ein Ewiges, Allgemeines. Die Wahrheit lebt nur in der Verewigung eines Zeitlichen und der Verzeitlichung eines Ewigen . . . Das Ewige ist leer, unverglichen mit einem Zeitlichen, unerlebt von einem Bewußtsein; das Zeitliche ist blind unbezogen auf ein Ewiges." Vgl. den Sammelband „Weltanschauung" 1911, S. 132.

[3]) Hier berühren sich die Ausführungen jenes Exkurses mit der inzwischen erschienenen „Philosophie des Als Ob" von Vaihinger.

Digitized by Google

radikaler Standpunkt kommt hier der „Psychologismus" in Betracht, der mit den Mitteln der Psychologie allein auskommen will, unter Ausschaltung einer selbständigen logischen Behandlungsweise. Während Husserl seine „Logischen Untersuchungen" schrieb, in denen er zeigte, daß die meisten neueren Logiker dem Psychologismus in höherem oder geringerem Maße verfallen sind, hatte diejenige Lehre ihren großen Einfluß noch gar nicht völlig entfaltet, die den Psychologismus wohl am vollständigsten vertritt: die Lehre der Pragmatisten. Diese unter der Führung von James und Schiller über die ganze Kulturwelt ausgebreitete Bewegung will ausgesprochenerweise die Logik durch Psychologie ersetzen. Schiller hat das besonders stark betont. Der Radikalismus der Schule offenbart sich am klarsten in der Auffassung des Wahrheitsbegriffes. Dem Sinne nach verdrängt sie den logischen Begriff der Wahrheit vollständig durch die psychologische Überzeugung. Sie behält aber den Ausdruck „Wahrheit" bei und erzeugt gerade dadurch Verwirrung. Denn wenn sie im Plural von den „Wahrheiten" redet, die sich verändern und miteinander kämpfen, so gilt das wohl von den wechselnden Überzeugungen der Menschen, nicht aber von dem, was wir mit dem anderen Worte meinen [1]).

Das genau entsprechende Gegenstück zum Psychologismus, nämlich ein „Logizismus", der so radikal wäre, daß er die Psychologie des Denkens überhaupt für nichtig erklärte, existiert meines Wissens nicht. Etwas anderes ist natürlich die Forderung einer von psychologischen Fragestellungen befreiten reinen Logik, die unbekümmert um die Psychologie des Denkens ihre Wege geht. Eine solche reine Logik hat es ja immer schon gegeben, ehe die Psychologie des Denkens, die heute noch in den Anfängen steht, als ein besonderes Gebiet der Seelenforschung deutlicher hervorgetreten war. In gewissem Sinne kann man sie auch als einen radikalen Standpunkt bezeichnen, und zwar besonders in der Gegenwart, nachdem bedeutende Lehrbücher beide Methoden nebeneinander gepflegt hatten. Aber der Unterschied bleibt trotzdem bestehen, daß das Recht der psychologischen Untersuchung, solange sie innerhalb ihrer natürlichen Grenzen bleibt, nicht ernstlich bestritten werden kann. Dem Prinzip: „nur psychologische Methoden" tritt daher

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Was ist Wahrheit?", *Internationale Wochenschrift*, Nr. 43. 1910.

Digitized by Google

bei der Erforschung des Denkens doch wieder bloß die Forderung gegenüber: „auch eine rein logische Betrachtungsweise". Insofern gehört also der Psychologismus in unsere zweite Hauptgruppe radikaler Standpunkte.

Und nun möchte ich noch einen weiteren Punkt behandeln. Man kann, wenn eine wirklich „reine" Logik immerhin in dem Sinne radikal ist, daß sie jede Vermengung mit psychologischen Begriffsbildungen streng vermeidet, die Frage stellen, ob nicht die „Marburger Schule" in dieser Hinsicht mit gewissen Schwierigkeiten verbunden ist, die aus dem Hereinwirken von ursprünglich der Psychologie angehörenden Ausdrücken zu erklären sind. Ich deutete vorhin an, daß der Pragmatismus folgerecht nur von „Überzeugungen" reden dürfe, statt durch die irreführende Verwendung des Wortes „Wahrheit" den Eindruck des Paradoxen unnötig zu verstärken. Wenn James auf solche Weise logische Ausdrücke verwertet, die doch keine logische Bedeutung mehr haben sollen, so begegnet uns bei der Umwandlung der kritischen Philosophie zur „reinen" Logik durch Cohen — aber auch bei anderen Neukantianern — umgekehrt ein Gebrauch psychologischer Begriffe, die doch keine psychologische Bedeutung mehr haben sollen. Und trotzdem geben diese Ausdrücke dem System eine Färbung, die es meines Erachtens nur durch ihre psychologische Auffassung gewinnen könnte. Ich meine in erster Linie den Begriff des „Bewußtseins" und dann den eines das Sein „erzeugenden Denkens". — Die zwei historisch mächtigsten Fortbildungen der kantischen Philosophie hängen ihren innersten Antrieben nach mit der Entscheidung darüber zusammen, ob das „Bewußtsein" in dem die Kategorien wurzeln, als idealer oder als realer Gegenstand aufgefaßt wird. Faßt man es im Sinne eines bloß idealen Gegenstandes, wie wenn wir z. B. von dem „wissenschaftlichen Bewußtsein" oder von dem „Kulturbewußtsein" reden, so wird die Theorie Kants zur „reinen Logik" im Sinne Cohens. Denkt man dagegen an einen realen (und doch überindividuellen) Gegenstand, so öffnet sich die scheinbar für immer verschlossene Türe, durch die Fichte und seine Nachfolger aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik hinübergeschritten sind: man blickt hinaus auf den Weg zur absoluten Vernunft. Ich glaube aber hinzufügen zu müssen, daß eine wirklich „reine" Logik den Begriff des „Bewußtseins" (und den

Digitized by Google

des „erzeugenden Denkens") überhaupt nicht systematisch verwertendürfte.

Bei Kant selbst ist das logisch-erkenntnistheoretische Problem auf das innigste mit psychologischen und metaphysischen Elementen legiert, und auf dieser Verbindung beruht die vielseitige Wirkung seines Systems [1]). Es ist das Verdienst Cohens, daß er es versucht hat, jenes Problem aus seiner zweifachen Verschmelzung mit andersgearteten Gedankengängen zu befreien, ein Verdienst, das vielleicht nur dann ganz unbefangen gewürdigt werden kann, wenn man die Bestrebungen, den historischen Kant selbst in dieser Beleuchtung darzustellen, zunächst einmal beiseite läßt. Dieser Prozeß der Isolierung kann aber, wie mir scheint, nicht als vollständig durchgeführt gelten, solange man noch dem Begriff des Bewußtseins seine zentrale Stellung beläßt. Das „Bewußtsein der Wissenschaft" oder das „Kulturbewußtsein" soll dabei allerdings nicht in einem psychologischen Sinne gemeint sein; gerade darauf beruht der Unterschied des von den Marburgern vertretenen objektiven Idealismus von dem subjektiven. „Innerhalb des Idealismus", sagt Messer in dem vorhin angeführten Aufsatz, „sind zwei Richtungen zu unterscheiden: der ‚subjektive' Idealismus (oder ‚Konszientialismus'), der bei seiner Beweisführung an das erkennende Bewußtsein von Individuen denkt und der ‚kritische' oder ‚objektive' Idealismus, der dabei das wissenschaftliche Bewußtsein (losgelöst von den Individuen) ins Auge faßt." Also empirisch-psychologisch ist der Ausdruck nicht gemeint. Er soll aber ebensowenig die metaphysische Bedeutung einer überindividuellen geistigen Realität besitzen; denn damit käme man ja in die spekulative Richtung hinein, die in dem System Hegels gipfelte. Was bedeutet er dann? Eine bloße Fiktion oder eine lediglich bildliche Wendung? Das kann wohl auch nicht der Fall sein, so wenig wie bei dem das Sein „erzeugenden Denken". Denn wenn es sich nur um eine Fiktion oder einen bildlichen Ausdruck handeln würde, dann könnte die Cohen'sche Philosophie nicht als Idealismus bezeichnet werden. Hier ist ein entscheidender Punkt. Nur weil Cohen die Grundlage

[1]) „Es ist ein echtes Merkmal aller wahren Größe, vieldeutig zu sein" (O. Weidenbach, „Weltanschauung aus dem Geiste des Kritizismus", 1923, S. 13, Anm.).

Digitized by Google

des Seins allein im Bewußtsein findet und vom Denken erzeugen läßt, nur darum kann seine Lehre den Titel einer idealistischen Weltanschauung tragen. Die Begriffe des Bewußtseins und des Denkens dürften aber, wie ich glaube, zu einer solchen Bestimmung nur dann verwertet werden, wenn sie mehr als eine Abstraktion bedeuten, nämlich entweder eine empirische oder eine metaphysische Realität. Sind sie bloße Fiktionen oder bildliche Wendungen, so haben sie mit Weltanschauungsfragen durchaus nichts zu tun. Eine reine erkenntnistheoretische Logik ist nach meiner Ansicht aus der Gedankenarbeit Kants erst dann herauszuschälen, wenn solche Überlebsel psychologischer oder metaphysischer Begriffe, die doch weder jenes noch dieses mehr bedeuten sollen, verschwunden sind. Dann darf aber die ganze Untersuchung auch keinen Anspruch mehr darauf erheben, ein System idealistischer Weltanschauung zu bieten; sondern sie wird sich auf das beschränken müssen, was sie infolge der von ihr erstrebten Isolierung folgerecht sein kann: eine sehr erwünschte Untersuchung über die Voraussetzungen und Methoden der Wissenschaften, die mit dem Weltanschauungsproblem „Idealismus oder Realismus" überhaupt nicht in Beziehung steht. Das ist meine Auffassung der Sachlage. Bin ich damit im Recht [1]), so gehört auch unsere letzte Betrachtung unmittelbar zu dem hier erörterten Thema. Denn wenn man die rein logische Untersuchung des Wissens, die die psychologischen Methoden zwar nicht bestreitet (wie der Psychologismus die Logik negiert), aber doch von ihrer eigenen Arbeit bewußt ausschließt, als einen im gewissen Sinne radikalen Standpunkt bezeichnen darf, so haben wir hier einen nicht vollständig durchgeführten Radikalismus vor uns.

VI. Die interponierende Lösung

Im V. Abschnitt wurde das einfache, aber ein wenig gewaltsame Mittel zur Überwindung von Dualismen besprochen, das ich als die „radikale Lösung" bezeichnet habe. Hierbei schlug ein kampfbe-

[1]) Vgl. hierzu auch W. Moog, „Logik, Psychologie und Psychologismus", 1919, S. 53 f., 215 f. Moog weist vortrefflich nach, daß der Versuch Cohens, die Souveränität des Denkens möglichst stark zu betonen, über das rein Logische in das Psychologische zurückgeführt und den Verfasser in „unvermerkte psychologische Voraussetzungen" verstrickt hat.

reites Denken die eine Hälfte des lästigen Gegensatzes mit einem entschlossenen Schwertstreich weg, so daß nur die andere (mit dem Anspruch, für sich allein zu genügen) erhalten blieb. Es ist einleuchtend, daß diese Methode zu dem Aufbau eines reich gegliederten weltumspannenden Systems nicht ausreichen würde. Ganz anders verhält es sich mit dem Denkmittel, dem wir uns nun zuwenden wollen: es enthüllt uns ein konstruktives Hauptmotiv an der Architektur der gewaltigsten Systeme, die der metaphysische Bautrieb geschaffen hat. Handelt es sich doch um diejenige Lösung des Problems, die wir nach ihrem erhabenen Urheber auch die platonische nennen könnten.

A. Der vertikale Dualismus bei Platon

Die platonische oder „interponierende" Überwindung von Antithesen besteht, wie wir wissen, darin, daß Mittelglieder ausfüllend und verbindend in den Riß treten, der sich zwischen dem Entgegengesetzten auftut.

Nun haben wir schon in der Einleitung von der Uebertragung räumlicher Verhältnisse auf logische Zusammenhänge gesprochen. Damit hängt auch die etwas paradox klingende, aber bequeme Unterscheidung „vertikaler" und „horizontaler" Dualismen zusammen. Wo zwei sich gegenüberstehende Prinzipien den Wertgegensatz des Vollkommenen und Unvollkommenen aufweisen (wie das für die Antithese von Ideen- und Sinnenwelt bei Platon zutrifft), da liegt es der Phantasie nahe, die anschauliche Vorstellung des Oben und Unten zu verwerten; wenn Kant die Zeit zur Versinnlichung der rein intellektuellen Kategorien gebrauchte, so haben wir hier einen räumlichen „Schematismus der Einbildungskraft" vor uns. Ist dabei das obere Sein, weil ihm absolute Vollkommenheit eignet, ein „Höchstes", so ergibt sich — wenn wir von der „radikalen Lösung" absehen, — als natürlichste Methode der Vermittelung die Einschiebung von Zwischengliedern (interponierende Lösung). Werden dagegen die beiden Begriffe ohne Rücksicht auf Wertunterschiede „nebeneinander" gestellt, so ist die nächstliegende Überwindung des Dualismus die „höhere Einheit" (monistische Lösung). Nennen wir die antithetischen Begriffe A und B, während C den Begriff oder die Begriffe bezeichnet, die zur Besiegung des Gegensatzes dienen, so erhalten wir folgende Sche-

Digitized by Google

mata für die wichtigsten Formen der interponierenden und der monistischen Lösung:

Interponierende Lösung (Vertikaler Dualismus)	Monistische Lösung (Horizontaler Dualismus)
A C B	C A B

Es ist selbstverständlich, daß sich diese Verhältisse auch „raumfrei" darstellen lassen. Aber bei den vertikalen Dualismen, die wir in diesem Abschnitt zu behandeln haben, ist, wenn ich nicht irre, gerade da, wo es sich um die allgemeinen und entscheidenden Hauptgedanken handelt, auch die buchstäbliche Bedeutung des Oben und Unten nicht völlig ausgeschaltet. Das trifft, wie ich glaube, zunächst für Platons Vorstellen zu, sofern er Metaphysiker ist. Der dualistische Aufriß des platonischen Systems ist in seinen religiös-metaphysischen Beziehungen ohne Zweifel von jenen mythologischen Weltbildern beeinflußt, die die guten und lichten Mächte im Sinne einer realen Räumlichkeit nach „oben" verlegen, während ihnen das Irdische als die Stätte der Unvollkommenheit gilt: „denn nichts Erdgeborenes übertrifft das Himmlische" (Nomoi, 727, E). Wenn man sich daran erinnert, wie das Weltgebäude nach der (erst später ausgeführten, aber schon im Phaidon geplanten) Physik Platons beschaffen ist, so wird man in der Rede von dem „überhimmlischen Ort" der Ideen doch etwas mehr als einen bloß bildlich-rhetorisch gemeinten Ausdruck erblicken können. Die geozentrische Ansicht, die Platon noch im Timaios vertrat [1]), hat nicht erst bei Aristoteles zu der Konsequenz geführt, daß die sublunarische Welt weniger vollkommen sei als die weiter außen liegenden Regionen des Kosmos. Auch für Platon sind diese äußeren Regionen der körperlichen Welt vollkommener als die irdischen Dinge. Gelten ihm doch die Gestirne als die im Reiche des Werdens erscheinenden Götter (als „sichtbare und gewordene Götter"), deren vollkommener Um-

[1]) Nach Plutarch, der sich seinerseits auf Theophrast beruft, hat es Platon am Ende seines Lebens „bereut", die Erde in den Mittelpunkt der Welt gesetzt zu haben. Auch Ausführungen in den „Gesetzen" sind in diesem Sinne gedeutet worden (vgl. Constantin Ritter, „Platons Stellung zu den Aufgaben der Naturwissenschaft", Heidelberg 1919, S. 48 f.). Platon hat den Mathematikern der Akademie die Aufgabe gestellt, die Bahnen der Irrsterne so zu erklären, daß sie auf regelmäßige Bewegungen zurückgeführt würden. Die Lösung ergab den neuen Standpunkt.

Digitized by Google

lauf der ungleich bewegten Seele des Menschen als Vorbild dienen soll. Von da aus gewinnt die Vorstellung, daß die höchste, ungewordene und unsichtbare Vollkommenheit (also zum mindesten die Idee des Guten) jenseits des Fixsternhimmels wohnt, eine Bedeutung, die trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten über die bloße Bildlichkeit der Rede hinausdrängt. Der Gedanke „über Sternen muß er wohnen" hat auch in der geozentrisch denkenden Christenheit gewiß ein viel größeres Gewicht gehabt als nach dem Sieg der kopernikanischen Weltanschauung [1]).

Ich bin also nicht nur der Ansicht, daß es sich bei den allgemeinsten Voraussetzungen der ersten großen Durchführung einer interponierenden Lösung um einen metaphysischen Dualismus handelt, sondern ich glaube auch, daß in dieser Lehre das Oben und Unten zum Teil auf real vorgestellte Raumbeziehungen hinweist. Damit trete ich, wie es scheint, in den schärfsten Gegensatz zu der kantianisierenden Erklärung Platons, die in den Ideen Kategorien oder Methoden erblickt. Wenn den Vertretern dieser von Cohen begründeten, aber erst von Natorp mit entschlossener Einseitigkeit durchgeführten Ansicht schon die metaphysische Auffassung der Ideenwelt als ein naives Mißverständnis bildlich gemeinter Wendungen erscheint, so muß ihnen vollends die Neigung, bei den Mythen von dem überhimmlischen Ort der Ideen oder von der Auffahrt der Seele in jene Regionen an real gemeinte Raumbeziehungen zu denken, als eine unverzeihliche Vergröberung der platonischen Überzeugungen gelten. „Eine mythisch eingekleidete Begründung", sagt auch Constantin Ritter (Platon, I, 576), „ist wie alles Mythische bei Platon als bloß zum Schmuck der Wahrheit verwertbare Rhetorik zu behandeln".

---

[1]) Freilich, Eines muß auf alle Fälle hinzugefügt werden. Das räumlich gemeinte Oben und Unten ist in dem kugelförmigen Kosmos natürlich nur relativ, wie das Platon selbst nach dem Vorgang des Philolaos im Timaios (62, 63) ausdrücklich erklärt hat. Darum bleibt es aber doch ein räumliches Oben und Unten. — Eine Stütze für die Richtigkeit unserer Auffassung bietet, wie mir scheint, die Stelle des Timaios, die sich auf die aufrechte Haltung des Menschen bezieht. Die höchste Seelenkraft wohnt als ein von den Göttern verliehener Schutzgeist im obersten Teile des Körpers, in dem Haupte (dessen Kugelform dem Kosmos entspricht). Mit Recht können wir von ihr sagen, sie erhebe uns von der Erde zu dem im Himmel uns Verwandten empor und richte den ganzen Körper nach oben (Tim. 90). Das ist sicher mehr als ein Spiel mit bildlichen Wendungen. — Vielleicht ist hier übrigens das Urbild der berühmten Verse zu suchen: „os homini sublime dedit" etc.

Digitized by Google

Im Grunde ist jedoch für meine gegenwärtigen Zwecke kein Anlaß gegeben, diesen Unterschied der Auffassung zu einem unversöhnlichen Gegensatz anwachsen zu lassen. Beschränkt man die Philosophie auf Erkenntniskritik, so wird man mit Recht darauf bedacht sein, aus Platons Ideenlehre das herauszuschälen, was in der Tat ihren rein wissenschaftlichen Hauptzweck bildet: die Feststellung der obersten Voraussetzungen eines allgemeingültigen und notwendigen Erkennens. Wenn man bei diesem Streben die anderen Züge des platonischen Wesens nicht nur methodisch ausschaltet, sondern auch der Neigung nachgibt, ihre Bedeutung für Platon selbst abzuschwächen, so ist das psychologisch begreiflich. Ich selbst bin freilich in der Überzeugung nicht irre geworden, daß die Ideenlehre in ihrem Zusammenhang mit der Erlösungsfrage Metaphysik bedeutet, und ich glaube, daß Heinrich Maier mit Recht betont, im Phaidon sei „Ideenmetaphysik und mystische Erlösungslehre grundsätzlich und unlösbar aneinander geknüpft" („Sokrates", 1913, S. 543). Aber selbst wenn die Darstellung Natorps vollständig zutreffend wäre [1]), so würde dadurch für unsere Untersuchung die Sachlage wenig geändert. Wir stellen eben die historische Auffassung des historischen Platon in den Vordergrund: und daß Platon in den folgenden Jahrhunderten als Metaphysiker weitergewirkt hat, kann nicht bezweifelt werden. Wenn ferner die räumliche Vorstellungsweise nur den mythendichtenden Künstler Platon charakterisiert, so mag schließlich alles, was wir über den Ort des höchsten Seins gesagt haben, nur in diesem Sinne gelten; zu der gewaltigen Wirkung des Platonismus auf den ganzen Menschen gehört es trotzdem.

Ich muß aber darauf aufmerksam machen, daß ich mit dem zuletzt Gesagten weniger zurücknehme, als es den Anschein haben

[1]) In dem Vortrag „Über Platons Ideenlehre" (Berlin 1914) räumt übrigens Natorp ein, daß eine Ergänzung seiner Darstellung erwünscht bleibt, sobald man „das Ganze" der platonischen Philosophie ins Auge fassen will (S. 24 f.). — Im zweiten Bande seines „Platon" (1923) hat C. Ritter die ganze Frage ausführlich behandelt. Er lehnt die räumliche Lokalisation der Ideen und überhaupt ihr Abgetrenntsein von den Sinnendingen ab. Den Hinweis auf die Verbindung mit der Seelenmetaphysik sucht er dadurch abzuschwächen, daß er auch der Unsterblichkeitslehre nur eine problematische Bedeutung zuschreibt. Ritter unterscheidet sich aber von der kantianisierenden Auslegung dadurch, daß er in den Ideen objektive Grundlagen des Erkennens erblickt, eine „Tatsächlichkeit der Welteinrichtung", die unseren richtigen Vorstellungen einen „objektiven Halt" gibt (S. 280).

mag. Wir werden nämlich bei dieser Gelegenheit auf ein wichtiges psychologisches Problem aufmerksam, dem man bei solchen Meinungsverschiedenheiten immer wieder begegnet: es gehört zur Psychologie des Glaubens (belief). Die Frage, wie der Mythos bei Platon aufzufassen sei, wird wohl nur dann mit annähernder Genauigkeit beantwortet werden können, wenn man sich klar macht, wie viele Vermittlungen es zwischen dem streng buchstäblich Gemeinten und einer ausdrücklich bloß zum Schmuck der Wahrheit oder zur „suggestiven Einwirkung" auf die unphilosophischen Hörer gebrauchten Rhetorik gibt. Auch bei Platon wird es sich in dieser Hinsicht sehr verschieden verhalten. Bis zu welchem Punkte hat Dante an seine Schilderung der Hölle wirklich geglaubt? Wie scheidet ein orthodoxer Dichter der Gegenwart, der die Herrlichkeit des Himmels, den Glanz der göttlichen Majestät, die Schönheit der Engel, den Gesang der Seligen schildert, zwischen dem, was bloß bildliche Ausmalung sein soll, und dem, was er buchstäblich für Realität hält? Ich denke er scheidet gar nicht, sondern er findet sich trotz der eigenen produktiven Phantasietätigkeit in einen Zustand des Halbglaubens versetzt, für den der Verstand kein Verständnis besitzt und der trotzdem in unserem Leben eine wichtige Rolle spielt [1]). Würde er aber durch unsere Frage zur Selbstbesinnung gezwungen, so würde er vielleicht gerade so antworten, wie es Platon wiederholt (z. B. im Phaidon) getan hat: daß alles genau so beschaffen sei, wie er es sich in einer Art von Zauberlied vorgesungen habe, wolle er gewiß nicht behaupten; aber „ungefähr derartig" werde es sich schon verhalten. — Wir werden, wie ich hier anmerken möchte, vermuten dürfen, daß diese Bewußtseinslage von großer Bedeutung für eine wichtige Phase der Kulturentwicklung ist: überall da, wo die naive Mythologie in die selbstständigere poetische Behandlung übergeht, müssen sich solche hell-

[1]) Daß sich diese Form des Glaubens von der Illusion des ästhetisch genießenden Erwachsenen unterscheidet, ist sicher. Eher könnte man an das spielende oder Märchen anhörende Kind denken, sofern bei ihm die strenge Scheidung zwischen Realität und Schein nicht durchgeführt ist. Noch näher liegt der Vergleich mit dem Historiker, der bei der Konstruktion von Motiven und Kausalzusammenhängen das Bewußtsein des bloß Hypothetischen verliert, oder mit dem realistisch denkenden Physiker, der bei seinen „Bildern von der Materie" nicht genau zwischen dem bloß Bildhaften des gedanklichen „Modells" und der damit gemeinten Realität unterscheidet. — Daß der platonische Mythos nicht rein illusionär sein soll, betont auch E. Horneffer, „Der Platonismus und die Gegenwart", Kassel, 1920, S. 57.

Digitized by Google

dunkle Zwischenformen zwischen dem schlichten Glauben und dem klaren Bewußtsein des freien Fabulierens einstellen. — Man kann hierbei auch mit Vaihinger an den Begriff der Fiktion denken. Nur muß man dann mindestens zwei Arten der Fiktion auseinanderhalten. Die inhaltliche Fiktion arbeitet mit Annahmen, von denen man weiß, daß sie falsch sind. Bei der formalen Fiktion kann die Annahme richtig sein, und das „Fingieren" besteht nur darin, daß man „so tut", als habe sie volle Geltung, ohne daß man sie im Ernst für völlig sicher oder zutreffend hält. Im Gegensatz zu der zuerst genannten Form (die Vaihinger in seiner „Philosophie des Als Ob" behandelt hat) kann sich mit dieser zweiten sehr wohl der Glaube verbinden, daß es sich „ungefähr derartig" verhalte — bis der Glaube so stark wird, daß auch die formale Fiktion im Bewußtsein zurücktritt [1]).

B. Die Beziehungen zwischen beiden Welten

Aristoteles hat in seiner Metaphysik die platonische Ideenlehre aus dem Zusammentreffen der sokratischen Begriffsphilosophie mit der Flußlehre Heraklits abgeleitet. Indem Platon daran festgehalten habe, daß sich alles Sinnliche in stetem Fluß und Wandel befinde — und infolgedessen eine gesicherte Erkenntnis ausschließe, habe er als Objekte der wahren Wissenschaft die unwandelbaren Wesenheiten aufgestellt, die den sokratischen Begriffen entsprechen, nämlich die Ideen. Daß diese Ableitung einseitig ist, kann man wohl am besten aus dem Theaitetos ersehen. Soweit es sich um die Konstruktionsprobleme handelt, die uns hier beschäftigen sollen, ist unter den vorsokratischen Systemen außer, ja vor Herkalit die Philosophie des Parmenides zu nennen. Parmenides hat den gewaltigen Dualismus des mundus intelligibilis und sensibilis vorbereitet, der für den Bauplan des Platonismus bestimmend wurde. Dort das Einheitliche, Unveränderliche und Ewige, hier Wechsel, Vergänglichkeit und Vielheit, dort der wohlabgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz, hier die trügerischen Meinungen der Sterblichen, dort die

[1]) Bei der inhaltlichen Fiktion wäre wieder der logisch widerspruchsvolle und der widerspruchsfreie, aber erfahrungsgemäß unmögliche Inhalt der Annahme zu unterscheiden. Ein weiterer Spezialfall könnte als Modell-Fiktion bezeichnet werden; vgl. die vorausgehende Anmerkung über die Bilder von der Materie.

Digitized by Google

zielsichere Entscheidung des Verstandes, hier die Verworrenheit ungewisser Sinnesdaten, die uns die Zunge oder das Ohr oder der des Ziels unkundige Blick vermittelt. Parmenides ist im Abendlande der hauptsächliche Begründer der Zweiwelten- und mit ihr der Zweiwissenlehre gewesen. Von ihm konnte Platon auch die scharfe Polemik gegen Andersdenkende und — den hinreißenden Eindruck des philosophischen Mythos lernen (vgl. zu dem letzten Punkte Natorp: „Platos Ideenlehre", Leipzig 1903. S. 72).

Aber bei Parmenides verknüpft kein deutlich erkennbares Band die beiden Weltbilder. An diesem Punkte greift das systematische Genie Platons ein: die beiden Welten werden in Relation gebracht. Diese Relation ist wechselseitig. Sie führt, räumlich gesprochen, abwärts und aufwärts. In beiden Fällen ist sie von dreifacher Art: eine logische, eine teleologische und eine ethisch-religiöse. Dabei kommt neben dem Einfluß des Sokrates die Wirkung der pythagoreischen Lehren in Betracht.

1. a) Ich beginne mit den Tendenzen, die von den Ideen zu den Sinnendingen hinüberweisen und bespreche unter diesen zuerst die logischen. Hier macht sich der Einfluß des Sokrates geltend. Was freilich Sokrates selbst erstrebte, ist eine der großen Streitfragen in der Geschichte der Philosophie. Die umfassenden Werke von Karl Joël und Heinrich Maier zeigen, wie weit die Deutungen dieser Persönlichkeit auseinandergehen, obwohl (oder weil) man genau weiß, daß von ihr gewaltige, aber sehr verschieden gerichtete philosophische Strömungen ausgegangen sind. Nach meiner Ansicht wird man das für unsere Zwecke Wesentliche etwa so zusammenfassen können. Ein Grundzug des hellenischen Wesens ist das (auch von Jakob Burckhardt hervorgehobene) Bedürfnis nach Bewußtheit. Der Grieche will sich nicht passiv von dem Strom des Gewohnten und Überlieferten tragen lassen. Er tritt heraus und reflektiert als selbständig denkende Individualität über alle Dinge und Geschehnisse. Dieser Drang nach Bewußtheit ist der Leitfaden für die Entwicklung der Philosophie bis Aristoteles. Er wendete sich zuerst dem Makrokosmos zu — und damit sprangen aus der dumpfen Allgemeinheit mythischer Vorstellungen die hellen Individualitäten der großen Physiker hervor. Dann wurde das Wesen des Menschen selbst zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Zuerst traten die Sophisten auf und

strebten nach Bewußtheit in der Kunst des Redens und Überredens, die bisher dem Impuls und der zufälligen Erfahrung überlassen war [1]). In derselben Richtung, aber weit tiefer hat Sokrates gegraben: er fordert Bewußtheit des sittlichen Strebens. Der Mensch ist noch kein sittlicher Mensch, der von den vielleicht lobenswerten Sitten seiner Umgebung bloß angesteckt wird, wie man etwa die Art, sich zu bewegen und zu sprechen, aber auch Neigungen und Abneigungen ohne eigene Entscheidung von Eltern und Freunden übernimmt. Auch der ist es nicht, der sich überlieferten Geboten ohne Besinnen fügt, wie ein folgsames Kind dem Gebote der Eltern. Ein solcher Mensch muß aus seinem Schlummer erweckt und aufgerüttelt werden. Nur wer aus eigener bewußter Überzeugung heraus den Maßstab für gerechtes und ungerechtes Handeln findet, nur der hat Anspruch darauf, als ein sittliches Wesen zu gelten. Erst mit der Autonomie selbstständiger sittlicher Einsicht beginnt das ethische Leben.

Von dieser ihrem Wesen nach formalen [2]) Forderung aus (die aber nichts Geringeres bedeutet als die Aufstellung einer Bedingung a priori für die Möglichkeit wahrer Humanität) haben sich die wichtigsten sokratischen Schulen entwickelt. Zwei unter ihnen haben die im Fortschreiten der Bewußtheit unvermeidliche materiale Frage in den Vordergrund gestellt: was ist sittliche Einsicht? Und sie haben in dem vorbildlichen Leben des Meisters zwei verschiedene Antworten auf diese Frage gefunden. Einsicht in die Gefährlichkeit der unsere Freiheit bedrohenden äußeren Güter und Genüsse, so sagten die Kyniker und nach ihnen die Stoiker. Vernünftige Erwägung der unseren Frieden störenden Folgen des Handelns, so lehrten die Kyrenaiker und nach ihnen noch deutlicher die Epikureer.

Aber indem Sokrates die Bewußtheit des sittlichen Strebens forderte, hat er zugleich den größten unter seinen Schülern auf ein ganz anderes Problem hingewiesen. Um die Menschen zur sittlichen Selbstbesinnung zu zwingen, hatte er immer wieder nach dem begrifflichen Wesen der Frömmigkeit, der Tapferkeit,

[1]) Wie weit sie dabei auch die Skepsis oder den Relativismus begründet haben, ist streitig. Mir scheint ihre philosophische Bedeutung häufig unterschätzt worden zu sein. Vgl. auch die Würdigung des Protagoras durch Ernst Horneffer, „Der junge Platon", 1922, S. 9.

[2]) Vgl. Heinrich Maier, „Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung", Tübingen 1913, S. 382 f.

Digitized by Google

der Besonnenheit und anderer Tüchtigkeiten der Seele gefragt. Indem er dies tat, gab er zum mindesten den Anstoß dazu [1]), daß sich das Postulat der Bewußtheit auf ein neues, großes Gebiet des menschlichen Strebens ausdehnte. Es entstand das Verlangen nach Bewußtheit der wissenschaftlichen Denkmittel. Damit gelangen wir zu der logisch-erkenntnistheoretischen Bedeutung der platonischen Ideenlehre und zugleich zu der ersten Gruppe von Beziehungen, die von dem mundus intelligibilis zum mundus sensibilis hinabdeuten. Die Idee verhält sich zu den Sinnendingen wie der allgemeine Begriff zu den einzelnen Erscheinungen, die er umfaßt und — beherrscht. Von ihr aus müssen die Dinge erkannt werden, ja sie können nur soweit wirklich erkannt werden, als sie von dem Begrifflichen durchdrungen sind oder an ihm „teilnehmen". Heinrich Maier hat die große Tragweite dieser „Entdeckung des Allgemeinen" vorzüglich geschildert. Bei den Vorsokratikern war, wie wir das schon in dem zweiten Abschnitt gesehen haben, das reine Verstandeserkennen mit seinen Gedanken über die Urprinzipien des Seins immer mehr über die sinnliche Wahrnehmung hinausgetrieben worden. Schließlich war das eleatische System dazu gekommen, durch die ratio ein wahrhaft Seiendes zu erschließen, das fast gar nichts mehr mit dem Sinnensein gemein hatte. Damit war ein toter Punkt erreicht. Die Wissen-

---

[1]) H. Maier wendet sich energisch gegen die Auffassung, daß Sokrates der Urheber der Begriffsphilosophie gewesen sei („der Entdecker des Allgemeinen ist nicht Sokrates, sondern Plato gewesen", S. 264 f.). In der Tat zeigen die frühplatonischen Gespräche, daß Sokrates nirgends Definitionen findet; darauf hat auch Natorp aufmerksam gemacht. Man kann daher die „definitorischen Fragen" des Sokrates so auffassen, daß damit nur der negative Zweck verfolgt wurde, die Selbstgewißheit der Athener zu erschüttern. Wenn aber die Bewußtheit sittlichen Strebens von Sokrates gefordert wurde, so schließt die Erkenntnis: „wir haben noch kein begriffliches Wissen von den Tugenden" doch die positive Einsicht ein: „wir brauchen ein solches Wissen". In gewissem Sinne wird man daher trotzdem schon Sokrates als den Entdecker der Begriffe bezeichnen können. Daß dabei Sokrates trotz seines Intellektualismus tief im Religiösen wurzelte, hat E. Horneffer („Der junge Platon") in eindrucksvoller Weise begründet. So führt er wohl mit Recht aus, daß die unbedingte Überzeugung von dem Glück des Tugendhaften als ein religiös bedingter Glaube zu verstehen sei. Nur scheint er mir von der Lebhaftigkeit seiner Darstellung zu weit fortgerissen zu werden, wenn er dabei von mystisch-schwärmerischen Regungen spricht (a. a. O. S. 73).

Digitized by Google

schaft durfte, da die Brücken abgebrochen waren, ihr Objekt nur noch jenseits der Phänomene suchen, d. h. sie konnte ihre ursprüngliche und unumgängliche Aufgabe, eben diese Phänomene zu begreifen, nicht mehr erfüllen. „Und die Wissenschaft wäre untergegangen — im ersten Viertel des vierten Jahrhunderts begann bereits auch die radikale Skepsis ihre zersetzende Arbeit —, wenn nicht eben jetzt das Mittel gefunden worden wäre, der Irrationalität des Wirklichen Herr zu werden. Und dieses Mittel war der Begriff, war das Allgemeine. So bedeutete die Entdeckung des Allgemeinen für die griechische Wissenschaft damals geradezu die Rettung. Aber sie war überhaupt der wichtigste und folgenreichste Schritt, den das wissenschaftliche Denken auf seinem ganzen Weg getan hat. Denn das Allgemeine, der Begriff ist diejenige Denk- und Seinskategorie, die allein der menschlichen Forschung die Möglichkeit gibt, die unübersehbare Fülle und Mannigfaltigkeit der Tatsachen rational zu meistern" (S. 264, vgl. S. 525 f.).

Mit dieser logischen Grundbeziehung müssen wir uns begnügen. Eine ausführlichere Darstellung müßte noch andere logische Tendenzen hinzufügen, die von den Ideen abwärts führen. Am wichtigsten ist wohl das Prinzip der Diairesis, der Begriffseinteilung, die sich vom Allgemeinsten zum Besonderen herabsenkt (sie ist in der Akademie auch an naturwissenschaftlichen Objekten eifrig geübt worden — „aus dieser Schule ist Aristoteles hervorgegangen", sagt Gomperz („Griechische Denker" II, 458), und die ebenfalls dem Besonderen zugewendete Methode der Folgerung aus „Annahmen" oder „Hypothesen".

1. b) Die abwärts weisende teleologische Beziehung findet sich in Platons Physik. „Im Gegensatz zu dem Ergebnis der eleatischen Eristik ist es Platon „nicht um die Leugnung, sondern um die Erklärung des Gegebenen zu tun" (Eduard Zeller). Diese Erklärung stellt er sich aber als eine durchaus teleologische vor. So beschäftigt sich schon der Phaidon mit der Aufgabe, die Zweckursachen anzugeben, die das Werden und Vergehen beherrschen. Die mechanische Kausalität kann dabei nicht genügen. Auch Anaxagoras, der Vorläufer des Deismus, hat zu der richtigen Auffassung nur einen unvollkommenen Anfang gemacht. Würde es sich z. B. bei den Handlungen der Menschen nur um das mechanisch bedingte Funktionieren der Knochen, Sehnen usw. handeln, so wäre Sokrates vielleicht in Megara oder bei den Böotiern in Sicher-

Digitized by Google

heit; aber weil es seiner Seele besser schien, die angeordnete Strafe zu dulden, befindet sich sein Körper im Gefängnis zu Athen. Causae efficientes, lehrt auch Leibniz (indem er diese berühmte Stelle erwähnt), pendent a finalibus. Die mechanischen Ursachen selbst verwandeln sich in Mittel: „würde jemand sagen, daß ich nicht ohne den Besitz von dergleichen, von Knochen und Sehnen und was ich sonst noch habe, imstande wäre, das mir gut Erscheinende zu vollbringen, dann spräche er die Wahrheit" (Phaidon 99, A) [1]).

Wo sind aber die Zwecke zu finden, aus denen sich die gesetzliche Ordnung des Kosmos erklärt, die das bonum phaenomenon bildet? In den Ideen, die in Platons Naturphilosophie als lebendige Zweckprinzipien geschildert werden, vor allem aber in der Idee des Guten, die über den anderen Ideen steht und im Timaios mit dem göttlichen Weltbaumeister identifiziert wird; „Gott wollte, daß nach Möglichkeit alles gut, nichts aber schlecht sei" (Tim. 30, A). Dabei gewinnt das Beispiel von der das Bessere wählenden Seele des Sokrates die unmittelbarste Beziehung zu dem großen kosmologischen Problem. Denn der göttliche Demiurg, der als Verkörperung des Guten nach Möglichkeit Gutes schaffen will, bildet den Kosmos so, daß auch er eine Seele hat, die „Weltseele", die seine Bewegungen nach Zwecken ordnet. Kann doch die Vernunft nur vermittelst der Seele auf das Materielle einwirken (Tim. 30, B).

Wie diese von der höheren Welt ausgehende teleologische Einwirkung beschaffen ist, hat Platon allerdings nicht deutlich erklären können. Wo er Bestimmungen zu geben sucht, die sich von der mythischen Personifizierung freihalten, da greift er auf das Teilhaben, die Gemeinschaft und derartige Ausdrücke zurück, die auf die logische Beziehung hinweisen und ihm selbst nicht ganz genügen; schließlich bleibt nur die ganz einfache Behauptung übrig, daß das Einzelschöne durch das Schöne an sich schön sei (Phaidon 100, E). Auch hier hat E. Zeller die Verhältnisse kurz und klar gekennzeichnet, wenn er sagt: „Platos Philosophie ist von Hause aus weit weniger auf die Erklärung des Werdens als auf die Betrachtung des Seins angelegt". Das heißt mit anderen Worten: durch das Ausgehen vom Begrifflichen hat das System ursprünglich einen statischen Charakter; wir werden aber gerade auf die Ansätze

[1]) Hiermit hängt auch der Begriff der „Mitursachen" zusammen.

Digitized by Google

zum Übergang ins Dynamische und Genetische achten müssen.

1. c) Wichtiger als die teleologische ist die sittlich-religiöse Beziehung zwischen den beiden Welten. Wir haben sie vorläufig nur insofern zu betrachten, als es sich um das „Abwärtsweisen" handelt. In dieser Hinsicht können wir an die Schwierigkeit anknüpfen, die Schelling beim „Übergang vom Unendlichen zum Endlichen" (vom Absoluten zum Relativen, vom Vollkommenen zum Unvollkommenen) empfunden hat. Es gibt eine uralte mythologische Lösung dieses Problems, die zugleich eine sittliche Bedeutung hat: die Vorstellung des Sündenfalles, der die Menschheit aus der Vollkommenheit des Paradieses in die Welt der Mühsal und der Tränen hinaustrieb. Ihr entspricht der philosophische Gedanke des Abfalls, von dem Schelling selbst zur Überwindung jener Schwierigkeit Gebrauch gemacht hat. Dieser sittlich-religiösen „Tendenz nach abwärts" begegnen wir nun auch bei Platon. Selbst ein mit dem Platonismus nur wenig vertrauter Leser mag hier sofort an Wohlbekanntes erinnert werden — an das großartige Gleichnis vom Seelengespann im Phaidros: das schlechte Roß, das den wilden Begierden der Seele entspricht, reißt das ganze Gespann aus himmlischen Räumen in die Qual des Irdischen hinab. Ähnliche Gedanken begegnen uns auch in anderen Dialogen. Besonders interessant ist die (freilich etwas anders gewendete) mythische Darstellung im letzten Buch der Politeia. Da wird uns geschildert, wie die noch nicht gereinigten Seelen der Verstorbenen sich aufs neue anschicken, in die nach strengen Gesetzen durch die „Spindel der Notwendigkeit" bewegte Sinnenwelt einzutreten. Und hierbei wird wenigstens die besondere Art des neuen Erdenlebens auf eine Tat der Seelen zurückgeführt. Denn sie müssen sich ihren „Dämon" selbst wählen, auf ihre eigene Verantwortung hin. „Die Schuld trägt der Wählende, Gott trifft keine Schuld" (Politeia 617, E).

Hier enthüllt der Mythos zwei wichtige Beziehungen, die ich nicht unerwähnt lassen möchte. In den Worten „die Schuld trägt der Wählende" liegt der erste Keim zu der Lehre Kants und Schopenhauers von der freien, übersinnlichen Selbstbestim-

Digitized by Google

mung [1]) des intelligiblen Charakters, dessen streng notwendige zeitliche Entfaltung der empirische Charakter ist. Auch in Platons Mythos wird die Unentrinnbarkeit der einmal getroffenen Entscheidung im Gegensatz zu der Freiheit der Wahl selbst auf das nachdrücklichste betont: Der Dämon, den die Seele gewählt hat, wird ihr von der Parze Lachesis (die Parzen sind die „Töchter der Notwendigkeit") als steter Begleiter zugeteilt. Er führt sie zu der Parze Klotho und läßt sie die Spindel der Notwendigkeit berühren, „um dem Schicksal Gültigkeit zu verleihen". Und hierauf geleitet er sie zum Rocken der Atropos, um das Zugesponnene vollends „unauflösbar" zu machen. — Man möchte annehmen, daß dieser Mythos auch noch in Lotzes Behandlung des Freiheitsproblems nachklingt, wenn er die Welt des mechanischen Geschehens mit einem Wirbel vergleicht, in den nicht mechanisch erklärbare Einflüsse einströmen: „So gliche die Welt einem Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm selbst angezogen, nicht von ihm erzeugt, neue Fluten sich einfinden; aber einmal in ihn eingetreten, sind sie gezwungen, an seiner Bewegung teilzunehmen."

Die zweite Beziehung ist den Worten „Gott trägt keine Schuld" zu entnehmen. Es handelt sich hier um eine Form der „Rechtfertigung" Gottes, die ich die mystische Theodizee nennen möchte. Dieser Zusammenhang tritt besonders deutlich in den Nomoi hervor. Dort setzt sich nämlich der greise Philosoph mit einer Lehre auseinander, die man im Hinblick auf spätere Zeiten als eine „epikureische" Theodizee bezeichnen könnte; vielleicht ist es die kyrenaische gewesen [2]). Manche Leute, sagt Platon, seien durch die Beobachtung, daß es in diesem Leben (scheinbar) so ungerecht zugehe, auf die Annahme verfallen, daß die Götter zwar existieren, aber sich gar nicht um die menschlichen Dinge kümmern (Nomoi, 899, D). Die Menschen wollen und kön-

[1]) Diese Freiheit braucht bei Platon selbst noch nicht im Sinne des eigentlichen Indeterminismus gemeint zu sein.

[2]) Gomperz („Griechische Denker" II, 521) meint, daß sich Platon in diesen Sätzen auf die Ansichten „aufgeklärter ärztlicher Kreise" beziehe. Bei diesen Ärzten (ebenda I, 251) scheint es sich aber speziell um die Bekämpfung einer übernatürlichen Erklärung der Krankheiten zu handeln. Dagegen soll der Kyrenaiker Theodoros, wie Gomperz selbst mitteilt (II, 196), den „Vorsehungsglauben" und die Annahme göttlicher „Sondereingriffe" bestritten und dadurch Epikur beeinflußt haben.

Digitized by Google

nen den Göttern dabei keine Schuld beimessen oder ihnen darum zürnen, und so seien sie zu ihrer verwerflichen Lehre gekommen. Platon dagegen ist davon überzeugt, daß sich die göttliche Vorsehung auf Kleines wie Großes erstrecke, und er stützt sich, da infolgedessen eine andere Form der Theodizee nötig wird, auf die in der Politeia verkündigte Lehre von der übernatürlichen, freien Wahl des eigenen Seelenloses: von welcher Art die Seele bei ihrer Entstehung werden sollte, das zu bewirken überließ Gott dem Willensentschluß eines jeglichen von uns. Dann aber sorgte er dafür, daß je nach der Wahl die irdischen und jenseitigen Schicksale mit strenger Gerechtigkeit geregelt werden. Und diese Ordnung ist unausweichlich. Wie aus einer christlichen Predigt klingen die Worte: du wirst dich niemals so klein machen können, um vor jener gerechten Ordnung in den Tiefen der Erde verborgen zu bleiben, noch auch so groß, daß du ihr in den Himmel hinauf zu entschweben vermöchtest (Nomoi, 905, A.).

Wenn so das Sein und Schicksal des empirischen Charakters vom Überirdischen her durch eine ethische Entscheidung bestimmt ist, so findet sich im Timaios noch eine allgemeinere abwärts laufende Beziehung, die Gomperz sogar direkt als eine aus der Abfalltheorie entsprungene Verallgemeinerung bezeichnet. Es handelt sich um den Gedanken einer Entwicklung, die eigentlich das Gegenteil dessen bildet, was man gewöhnlich unter Entwicklung versteht: das Entstehen der Dinge erscheint als ein Absinken von der ursprünglichen Vollkommenheit, das sich weiter und weiter von dem Urbild und Schöpfer aller Seinsordnung entfernt. Platon vertritt da, wie Gomperz bemerkt, eine „Deszendenztheorie" im eigentlichsten Sinne des Wortes. „Die ganze Natur wird ethisiert. . . . Ward vordem die Gerechtigkeit als die Grundlage menschlicher Glückseligkeit angesehen, so wird sie gleich dem „Guten" des Philebos jetzt als die Basis des kosmischen Heils erkannt. Und desgleichen gilt die gesamte organische Welt in ihren Wandlungen als von der Vorherrschaft und der Minderung der Gerechtigkeit bedingt. Diese Wandlungen bilden eine absteigende Linie; der zuerst ins Dasein getretene Mann sinkt allmählich durch moralische Entartung zunächst zum Weibe, dann zum Tier [1]) und innerhalb der Tierreihe immer tiefer bis zur Pflanze herab. Das ist der

[1]) Ob Gomperz hier Platons wahre Meinung wiedergibt, ist freilich zweifelhaft.

Digitized by Google

Kern der platonischen Deszendenzlehre — eine Deszendenzlehre im ganz eigentlichen Sinne, während die moderne Abstammungstheorie, da sie eine aufsteigende Stufenfolge annimmt, vielmehr eine Aszendenzlehre heißen könnte. . . . Es ist die orphische Lehre von dem Sündenfall der Seele, die hier im Verein mit der pythagoreischen Metempsychose zu einer weltumfassenden Theorie ausgeweitet wird" („Griechische Denker" II, 481 f.).

Da wir auf Einzelheiten nicht eingehen können, sei nur noch folgendes hinzugefügt. Wenn Platon in seiner genetischen Betrachtung im Timaios und Kritias den besten Staat in die Vergangenheit verlegt, so ist uns hierbei die „absteigende Linie" weniger auffällig, da wir an die Vorstellung des goldenen Zeitalters gewöhnt sind. Ganz fremdartig erscheint dagegen dem modernen Menschen die Ausdehnung dieser Entartungslehre auf die Kosmologie und Biologie. Und doch hängt (das muß zu dem Hinweis auf den Sündenfall der Seele ergänzend gesagt werden) alles eng mit dem logischen Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen zusammen. Was hierbei nur logische Deduktion und erkenntnistheoretisches Apriori ist, das wird in der mythischen Darstellung zur kausalen Abfolge und zum wirklichen Prius. Auch hier ist es wieder unmöglich, genau zu bestimmen, wie weit dem Mythos in der Seele Platons ein metaphysischer Glaube entsprochen hat. Den platonischen Mythos im Sinne Bacons nur als eine poesis parabolica ad illustrationem oder ad involucrum (oder auch ad ornamentum) aufzufassen, ist nicht gut möglich. Mir scheint der Schritt zum metaphysischen Glauben mit der sicher ernst gemeinten Ansicht gegeben zu sein, daß die vernünftige Ordnung der Welt in keiner Weise ohne die Seele denkbar sei (Tim. 30, B), eine Ansicht, die zur Lehre von der Weltseele führen mußte. Jedenfalls ist die metaphysische Auffassung des Timaios von größter Bedeutung für die historische Wirkung des Platonismus gewesen. Vor allem das neuplatonische System hängt eng mit der De-szendenzlehre dieses Gesprächs zusammen. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß schon Platons Gott direkt nur das ihm nächststehende, gleichfalls göttliche Sein erzeugt. Jede Stufe läßt aus sich eine weitere entstehen, die allemal unvollkommener ist als die vorausgehende. So wird auch der Körper (genauer: die körperliche Gestaltung der Materie) von der Seele hervorgerufen, die das früher Entstandene ist. — Hierin, wie in

Digitized by Google

dem Gedanken, daß die Welt alle Stufen des Lebendigen (auch die niedrigeren) enthalten müsse, um vollkommen zu sein (Tim. 41, C) liegen zugleich weitere Beiträge zur Theodizee.

2. a) Wir gelangen nun zu den „von unten nach oben" gehenden Tendenzen, wobei die logischen wieder an erster Stelle erwähnt werden sollen. Hierbei gilt natürlich alles, was wir über die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen von oben herabblickend bemerkt haben, auch in umgekehrter Richtung: indem die Objekte des reinen Denkens als das begrifflich Allgemeine bestimmt werden, an dem das Sinnlich-Einzelne teilhat, ist zwischen der phänomenalen und intelligiblen Welt ein logisches Herüber und Hinüber geschaffen. Es zeigt sich aber, daß die platonische Erkenntnistheorie der Bewältigung des Einzelnen durch das Allgemeine einen besonderen Charakter verleiht, der gerade hier erwähnt werden muß. In der platonischen Lehre von der Anamnesis stecken, rein erkenntnis-theoretisch genommen, zwei verschiedene Thesen. Die erste stellt fest, daß die wahren Begriffe ein ursprünglicher Besitz des Denkens sind, was Kants „a priori" entspricht. Die zweite dagegen enthält das Kantische „occasione experientiae". Nur wenn uns sinnliche Einzelwahrnehmungen dazu anregen, können die wahren Begriffe in unserer Seele erweckt werden. Es ist bekannt, daß Platon diesen Zusammenhang im Phaidon auf die Ähnlichkeitsassoziation gestützt hat: weil und soweit die Sinnendinge Nachbilder der Ideen sind, sind sie den Ideen ähnlich, und auf Grund dieser Ähnlichkeit steigt in der Seele (occasione experientiae) das Bild der Ideen auf, die sie vor ihrer Fesselung an den Körper geschaut hatte. So gibt das Sinnlich-Einzelne der Seele den Anstoß, sich zu den Ideen zu erheben.

Wie man sieht, gehen diese Tendenzen unmittelbar von den wirklichen Sinnesempfindungen aus (von dem „Sehen oder Berühren oder irgendeiner anderen Sinneswahrnehmung", heißt es im Phaidon). Etwas anders verhält es sich mit der platonischen Induktion (der „Synagogé"), die der früher (1. a) erwähnten Diairesis gegenübersteht. Denn Platon pflegt nach dem Vorbild des Sokrates nicht direkt bei den äußeren Sinneswahrnehmungen einzusetzen, sondern er beginnt gleich mit inneren Vorstellungen, die im Grunde bereits begrifflichen Charakter besitzen; ja, er tadelt diejenigen, die zu viel Gewicht auf die Untersuchung des Sinnlichen legen, weil die Wahrnehmung eine Quelle des Irrtums ist. Die richtige Erkenntnis, daß

Digitized by Google

die Bestimmung der „Gegenstände" unseres Wissens durch die ratio erfolgt, hat ihn zu dieser unrichtigen Konsequenz geführt. Daher verlangt Platon von den Astronomen, daß sie die Himmelserscheinungen bei Seite lassen (Politeia, 530, C), und er verspottet in einer für die Geschichte der experimentellen Psychologie interessanten Bemerkung die Forscher, die bei der Untersuchung der kleinsten musikalischen Intervalle die Unterschiedsschwelle feststellen wollen (Politeia 531, A, B). Die platonische Induktion ist in ihrem ganzen Wesen durch die sokratische Gesprächsmethode beeinflußt. In der mündlichen Unterredung mit den Schülern wird die Wahrnehmung der konkreten Einzeldinge (soweit es sich um solche handeln kann) durch W o r t e ersetzt, die schon einen allgemeinen Charakter besitzen. Die Dialektik bewegt sich von Anfang an in inneren Bildern und Gedanken. Sie erweckt durch die Rede die Bewußtheit von Wortbedeutungen, die sich meistens nicht auf die einzelnen Erfahrungsgegenstände, sondern auf U n t e r a r t e n des zu definierenden Gattungsbegriffs beziehen und sucht von da aus „zusammenschauend" das allgemeine Wesen der Idee zu erfassen, die jene Unterarten beherrscht. Wie Platon in seiner Deduktion aus „Hypothesen" nicht bis zur experimentellen Verifizierung hinabsteigt [1]), so beginnt seine Induktion nicht wirklich mit der Untersuchung des Sinnlich-Individuellen. Die auf-

[1]) Schon im Zusammenhang mit der im Text angeführten Kritik sinnespsychologischer Untersuchungen in der Politeia wird das Experimentieren verworfen. Sehr charakteristisch ist auch die Behandlung der F a r b e n l e h r e im Timaios. Da macht Platon eine ganze Reihe von Angaben über die Farbenmischung: Weiß, Glanz und Schwarz gibt Dunkelblau, Feuerfarben und Schwarz gibt Lauchgrün usw. Aber er fügt ausdrücklich hinzu: wollte man das d u r c h V e r s u c h e nachweisen, dann würde man den Unterschied zwischen der menschlichen und göttlichen Natur verkennen, da zwar Gott Vieles zu Einem vermischen und wieder das Eine in Vieles aufzulösen imstande sei, der Mensch aber keines von beiden vermöge, noch jemals vermögen werde (Tim. 68, D). Hieronymus M ü l l e r macht dazu die Anmerkung: „Für das Experimentieren ist also Platon nicht; es erscheint ihm fast als ein Eingriff in die göttlichen Rechte, wie manchen der Blitzableiter und die Schutzpocken bei ihrem ersten Auftreten erschienen" („Platons sämtliche Werke" VI, 1857, S. 290). C. R i t t e r („Platons Stellung zu den Aufgaben der Naturwissenschaft", S. 79) erklärt Platons Verhalten aus der Überzeugung, daß die sinnliche Wahrnehmung niemals genau den idealen mathematischen Gesetzlichkeiten entspreche, gibt aber doch zu, daß er gegenüber der Leistungsfähigkeit des Experiments zu kleinmütig gedacht habe.

Digitized by Google

wärts weisende Richtung ist aber darum doch vorhanden; in der Abwendung vom Sinnlichen tritt die Seele den „Aufstieg" (Politeia 532, B, C) zur Ideenschau an.

2. b) Ist auch bei der teleologischen Beziehung zwischen den beiden Welten eine nach aufwärts führende Tendenz festzustellen? Es müßte sich dabei offenbar um ein Streben handeln, das die Sinneswelt (oder ihre materielle Grundlage) dazu drängt, sich nachahmend nach der Vollkommenheit der idealen Vorbilder zu richten. Nun werden ja die Ideen in der Tat als Musterbilder (Paradeigmata) und die Sinnendinge als ihre Nachahmungen bezeichnet. Trotzdem ist damit die von uns gesuchte Tendenz nicht ohne weiteres ausgesprochen. In der mythischen Darstellung des Timaios geht der Sinn jenes Ausdruckes vielmehr dahin, daß der göttliche Werkmeister die Phänomene nach dem Muster der Ideen gestaltet hat. Und die Grundlage, in der er gestaltend das Typische ausprägt, enthält sogar ein Prinzip des Widerstrebens, einen Hang zur ungeregelten Bewegung, der durch die von Gott stammenden gesetzlichen Bewegungen überwunden werden soll, aber nicht überall völlig überwunden wird. In diesem Zusammenhang ist daher nichts von der gesuchten Zielstrebigkeit zu finden; die Grundlage des Sinnlichen gleicht mehr dem widerspenstigen als dem fügsamen Seelenrosse. — Aber wie in der Seele zugleich ein fügsamer sterblicher Teil waltet, so fehlt es auch hier nicht an entgegengesetzten Vorstellungen. So wird im Phaidon (75, A, B) das Verhältnis der Sinnendinge zur Idee dreimal als ein Drang des Sinnlichen bezeichnet, der Idee entsprechend gestaltet zu sein. Von den Sinneswahrnehmungen aus, sagt Sokrates, müssen wir zu der Erkenntnis kommen, daß alles sinnnlich Wahrnehmbare danach „strebt", den Ideen gleichartig zu sein, obwohl es das Ziel nie wirklich erreicht, sondern als etwas Mangelhaftes hinter dem Vorbild zurücksteht. — Dem Doppelgedanken, daß in der Grundlage des Sinnenseins sowohl ein Widerstreben gegen die Gestaltung als auch ein Hinstreben zur Form vorhanden sei, begegnen wir auch bei Aristoteles wieder. Das Hinstreben findet bei ihm seinen schönsten Ausdruck in den Worten, daß Gott die Dinge nur so bewege, wie ein geliebter Gegenstand ohne eigenes Eingreifen durch die von ihm ausgehende Anziehung das Liebende bewegt.

2. c) Weitaus am wichtigsten ist aber für unser ganzes Problem die ethisch-religiöse Tendenz nach oben. Sie

Digitized by Google

bildet das Gegenstück zu den Vorstellungen von dem Abfall der Seele und steht wie diese mit den Lehren der Orphiker und Pythagoreer in Verbindung; es wird sich später zeigen, welche großen religionsphilosophischen Konstruktionen diese Antithese vorbereitet hat. Auf der anderen Seite hat jene Tendenz mit dem logischen und mit dem teleologischen Emporweisen nicht nur die Richtung gemein, sondern sie ist mit ihnen auf das Innigste verwachsen. Wenn nach der Lehre des Phaidon in allen Dingen überhaupt das Streben nach Verähnlichung mit den Ideen vorhanden ist, so erscheint das sittlich-religiöse Bedürfnis nach Vergöttlichung nur als eine Fortsetzung dieses allgemeinen teleologischen Zugs nach oben; ein tiefer Zusammenhang, der an die christliche Wendung von dem Seufzen der Kreatur erinnert und den wir noch in der Religionsphilosophie des Leibniz wiederfinden. Und das logische Aufsteigen zu den Ideen gewinnt durch die Verbindung mit dem religiösen Gedanken von Anfang an den besonderen Charakter, der uns aus den grundlegenden Ausführungen des Symposion und des Phaidon entgegentritt. Die intellektuelle Abwendung vom sinnlich Gegebenen zum Apriori ist nur die theoretische Seite an der die Totalität der Seele mitreißenden Flucht zu Gott. Wenn sich Platon mit seiner These von der scientia als höchster Tüchtigkeit nach H. Maiers Ansicht weit von den sokratischen Grundgedanken entfernte, so biegt die Entwicklungslinie gerade dadurch wieder in das ethische Problem zurück, daß das höchste Wissen zur mystischen Kontemplation des Göttlichen wird — wobei das Göttliche als das Schöne und Gute[1]) erscheint. Hier ist wohl die entscheidende Antwort auf die Frage zu finden, warum es Platon als selbständiger Systematiker so lange fortgesetzt hat, durch den Mund des Sokrates zu reden. Das Symposion kündigt freilich eine ungeheuere, man darf sagen: kosmische Erweiterung des sokratischen Problems an; und hier ist es auch nicht Sokrates selbst, sondern die ihn belehrende göttliche Diotima, die die neuen Ausblicke enthüllt. Aber

[1]) Schon im Symposion wird die Idee des Schönen, die hier im Mittelpunkt der Erörterung steht, sehr nahe an die des Guten herangerückt. Unmittelbar vor der Belehrung durch Diotima betont Sokrates, daß das Gute auch schön ist. „Wenn also der Eros des Schönen bedürftig ist, das Gute aber schön ist, so ist er auch des Guten bedürftig" Und als Agathon versichert, er könne darin dem Sokrates nicht widersprechen, fügt dieser das edle Wort hinzu: „Der Wahrheit, lieber Agathon, kannst du nicht widersprechen, denn dem Sokrates zu widersprechen ist nicht schwer."

Digitized by Google

das ethische Grundproblem bleibt doch erhalten. Durch seine ganze Entwicklung hindurch begleitet Platon die Frage nach dem Guten und Gerechten. Von dem Bilde der gerechten Seele aus entfaltet sich das des gerechten Staates und von da aus das des gerechten Kosmos als dem alles Lebende umfassenden, selbst lebendigen Organismus, dem sinnlichen Ebenbild des Intelligiblen, dem Deus phaenomenon, dem Größten und Besten, dem Schönsten und Vollkommensten (Tim. 92, B).

Mit dem sittlich-religiösen Emporstreben der Seele zum Göttlichen hängt der Begriff des Eros so eng zusammen, daß man das eine ohne das andere kaum behandeln kann. Mit der Erwähnung des platonischen Eros wird aber unsere Untersuchung schon in einen neuen Abschnitt hinübergedrängt. Denn dieser bildet unser erstes Beispiel der „interponierenden Lösung", die wir hier zu besprechen haben.

C. Die Einschiebung eines einzelnen Mittelgliedes

In Kants Kritik der reinen Vernunft befindet sich eine für die „monistische Lösung" bedeutsame Stelle. Sein System der Kategorien zerfällt bekanntlich in vier Gruppen von je drei Stammesbegriffen. Der Besprechung dieses Systems widmet der Philosoph einige „artige Betrachtungen", von denen er sagt, daß sie „vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnis haben könnten". Die zweite dieser artigen Betrachtungen lautet: „Daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt. So ist die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Notwendigkeit nichts anders als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist" (Kehrb. S. 99). Wie man besonders an den Kategorien der Quantität erkennt, handelt es sich

Digitized by Google

hier um einen dreigliedrigen Aufbau, bei dem das dritte Glied die Antithese des ersten und zweiten als höhere Einheit überwindet; Kant selbst betont, daß der dritte Begriff nicht einfach aus den zwei ersten abgeleitet ist (also etwa ihre Summe oder Mischung bedeutet), sondern einem besonderen actus des Verstandes entspringt. Mit Recht sagt Falckenberg in seiner Geschichte der neueren Philosophie, die Prophezeihung Kants (von den „erheblichen Folgen") sei eingetroffen, wenn auch in anderer Gestalt als ihm vorschweben mochte: Fichte und Hegel haben ihre „Gedankensymphonien" in dem von Kant angegebenen Dreivierteltakt komponiert [1]).

Eine entsprechende Bemerkung über das Wesen der interponierenden Lösung haben wir früher (vgl. S. 100) bei Schiller gefunden, der die Überwindung einer sein Denken beherrschenden Antithese — es handelt sich auch hier um den Gegensatz des Sinnlichen und Übersinnlichen — durch die Annahme eines „mittleren Zustandes" herbeiführen wollte, „der beide widersprechenden Enden vereinigt, die harte Spannung zu sanfter Harmonie herabstimmt und den wechselnden Übergang des einen Zustandes in den anderen erleichtert".

Das ist völlig im Sinne des platonischen Stils gedacht. Da nun Platon der weitaus wichtigste Vertreter und — mindestens in Hinsicht auf die Zweiweltenlehre — der philosophische Schöpfer der interponierenden Lösung gewesen ist, so wird die Frage ein besonderes Interesse beanspruchen dürfen, ob sich auch schon bei ihm Reflexionen über das stilistische Motiv finden, das für den Aufbau seines Systems nicht allein, aber doch in erster Linie maßgebend gewesen ist. Diese Frage ist zu bejahen. Mir sind bei der Lektüre besonders zwei Äußerungen des Philosophen aufgefallen, die man der berühmten „artigen Betrachtung" Kants an die Seite stellen darf, nur daß sie sich eben nicht auf die monistische, sondern auf die interponierende Lösung beziehen. Die eine findet sich im Timaios. Dort wird von einem Gegensatz (Feuer und Erde) gesagt: „Zwei Dinge für sich allein — ohne ein drittes —

[1]) Arthur Liebert macht auch auf die Einleitung zur Kritik der Urteilskraft aufmerksam, wo Kant geradezu sagt, daß jede Einteilung notwendig Trichotomie sein müsse („Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?", 1919, S. 80). Die Hinzufügung der Kritik der Urteilskraft zu den zwei vorausgehenden kritischen Hauptwerken stellt sich übrigens deutlich als eine interponierende Lösung dar.

Digitized by Google

schön zu vereinigen, ist unmöglich; es muß in der Mitte zwischen beiden ein Band entstehen, das sich zusammenknüpft" (Tim. 31, B, C). Die zweite Stelle ist wohl bekannter, da sie im Symposion steht. Sie bezieht sich auf den zentralen Begriff des Eros, also gerade auf das „Band", das Irdisches und Himmlisches, Vergängliches und Ewiges, Unwissenheit und absolutes Wissen verbindet. Diotima betont, daß es eine frevle Rede sei, dasjenige, was nicht schön oder gut ist, sogleich als häßlich oder schlecht zu bezeichnen. Es gibt zwischen solchen Gegensätzen ein Mittleres, wie ja z. B. auch zwischen Unwissenheit und Weisheit die richtige Meinung steht. Ein solches Mittelding ist der Eros. Er ist kein Gott, aber er ist auch kein Sterblicher, sondern er ist ein Dämon. „Denn alles Dämonische ist ein Mittleres zwischen Göttlichem und Sterblichem." Infolge dieser Stellung kann das Dämonische den Göttern zutragen, was von den Menschen kommt, und den Menschen, was von den Göttern ausgeht [1]). „In der Mitte aber zwischen beiden befindlich ist es eine ergänzende Ausfüllung, so daß das Ganze selbst mit sich selbst zusammengebunden ist" (Symp., 202, E).

Der Eros, der als der Sohn des Mangels und des Besitzes zwischen den beiden Welten logisch und sittlich-religiös vermittelt, ist unser erstes Beispiel für die einfachste interponierende Lösung, die man wegen dieser Einfachheit als ihre klassische Form bezeichnen kann: der vertikale Gegensatz wird dadurch „ausgefüllt", daß sich ein einzelnes Mittelglied verbindend dazwischenschiebt. Da die obere Seite des Dualismus einen höchsten Wert darstellt, kann hier das „Dritte", indem es unter ihr steht, nur einen mittleren Wert bilden, während bei der monistischen Lösung das Dritte gewöhnlich den höchsten Wert bedeutet. Wenn ferner Schiller betont, daß das Mittelglied dem „wechselnden Übergang" zwischen Oben und Unten dient, so entsprechen dem die mitgeteilten Äußerungen Platons über die Funktion des Dämonischen. Indessen ist es nicht zu verkennen, daß in der weiteren Ausführung der Eros-Lehre der Zug nach

---

[1]) Für die spätere Entwicklung sind auch die in demselben Zusammenhang geäußerten Worte von Bedeutung, daß sich Gott nicht mit dem Menschlichen vermische, sondern nur durch das Mittelglied mit ihm in Verbindung stehe.

Digitized by Google

oben als das Wesentliche erscheint. Gerade dadurch gewinnt die klassische Form der interponierenden Lösung den emporstrebenden Charakter, der für den Gesamteindruck des platonischen Systems vom entscheidender Bedeutung ist. Ein Wertgegensatz, vermittelt durch ein Zwischenglied, in dem die Tendenz nach oben vorwaltet, —: das ist kennzeichnend für die Architektur des Platonismus [1]).

Wenn wir nun eine Reihe von weiteren Beispielen für die klassische Form der interponierenden Lösung besprechen wollen, so beginnen wir am natürlichsten mit dem Begriff des „Philosophen", der unmittelbar aus der Eros-Lehre entspringt. Der Gedanke Lessings, daß die vollendete Wahrheit nur dem höchsten Wesen eigne, während es dem Menschen angemessen sei, jenem Absoluten durch Irrtum und Zweifel zuzustreben, weist letzten Endes auf den Begriff des Forschens zurück, den Platon im Symposion geprägt hat. Von den Göttern philosophiert keiner, denn sie sind schon im Besitze der Weisheit. Auch die Unwissenden philosophieren nicht, denn das ist gerade das Schlimme an ihnen, daß sie wähnen, sich selbst genug zu sein. Zwischen den Göttern und den Unwissenden steht der Weisheitsliebende, der aus der Unwissenheit heraus nach den Höhen der Weisheit strebt.

Derselben Gliederung begegnen wir bei den Stufen der Einsicht. Sehen wir von späteren, zum Teil veränderten Darstellungen ab, so können wir abermals von der Eros-Lehre ausgehen. Indem Diotima die Mittler-Stellung des Eros klarlegt, weist sie darauf hin, daß es ja auch zwischen dem absoluten Wissen und der Unwissenheit ein Mittleres gebe, nämlich die richtige Meinung (Symp. 202, A). Diese richtige Meinung kann nun, wie Platon in dem Menon ausführt, dieselben Dienste tun wie das echte Wissen; sie neigt also dem oberen Gliede der Einteilung zu. Wer uns, ohne es wirklich zu wissen, durch ein glückliches Erraten den Weg nach Larissa wahrheitsgemäß angibt, dem verdanken wir eine ebenso nützliche Anweisung wie dem Wissenden, der tatsächlich mit dem Wege vertraut ist. Aber freilich, es ist keine Sicherheit und kein Bestand bei solchen Meinungen. Sie sind beweglich wie die Automaten des Daidalos.

[1]) Im Oktober 1916 hat E. Hoffmann in der Kantgesellschaft einen Vortrag gehalten, der sich ebenfalls mit der systematischen Bedeutung des „Meson" bei Platon beschäftigte.

Digitized by Google

Erst wenn man sie an die in der Anamnesis zu erfassenden Gründe „anbindet" (Menon, 98, A), wird etwas Dauerhaftes und Zuverlässiges daraus; damit hören sie aber auf, bloße Meinungen zu sein, und verwandeln sich in Erkenntnisse. In der Politeia ist die Einteilung ähnlich; nur wird dort nicht die „richtige" Meinung (die schon mit dem oberen Glied übereinstimmt) in die Mitte gestellt, sondern das Meinen überhaupt, das richtig oder falsch sein kann: die Seele, die sich mit dem Vergänglichen beschäftigt, wirft „nach oben und nach unten ihre Meinungen hin und her" (Politeia, 508, D). Dagegen zeigen die „wahrscheinlichen Reden" im Timaios wieder deutlich den Zug nach oben. Das Thema des Timaios ist die Welt des Werdens und Vergehens. Diese befindet sich in der Mitte zwischen dem zeitlosen intelligiblen Sein und der (eigentlich unerkennbaren) räumlichen Grundlage und Aufnehmerin aller Entstehung. Daher ist sie nicht durch reine Vernunft zu bewältigen, sondern ein Gegenstand der auf die Sinne gestützten Meinungen. Aber diese Meinungen über die Weltentwicklung können sich doch zur Wahrscheinlichkeit erheben. Der Grund hierfür liegt in der uns bekannten Lehre, daß die Sinnenwelt ein Abbild des wirklich Seienden, sozusagen „ein Schein des Wahren" ist; darum kann auch die ihr zugewendete Meinung Wahrscheinlichkeit beanspruchen. „Wie sich zum Werden das Seiende selbst verhält, so zu dem Glauben die Wahrheit" (Tim. 29, C).

Die bisher geschilderten Vermittlungen gehen durchweg von der Antithese zwischen Sinnenwelt und Ideenwelt aus. Bei dieser Grundkonzeption, die (abgesehen von der Vielheit im Intelligiblen) dem eleatischen System entspricht, bildet das Reich der Sinnendinge in seiner Vielheit und Veränderlichkeit das eine Extrem, das „untere" Glied des Gegensatzes. Das hat sich bei Platon später, wir wir noch sehen werden, in gewissem Sinne verschoben. Hier wollen wir aber auf diese Verschiebung noch nicht eingehen, sondern uns damit begnügen, die Übertragung jenes ursprünglichsten Dualismus auf die menschliche Seele zu besprechen, die darum besonders bedeutungsvoll ist, weil sie in Platons Hauptwerk (dem Staate) die Struktur der Psychologie, Ethik und Politik bestimmt hat.

Der Riß der Zweiweltenlehre geht auch durch die menschliche Seele hindurch. In ihr waltet ein unsterbliches Prinzip,

Digitized by Google

das als Intellekt dem Intelligiblen (den Ideen) zugewendet ist. Aber durch die Verbindung mit der Leiblichkeit ist sein reines Wesen getrübt. Wie dem Meergotte Glaukos so viele Muscheln und Tange anhaften, daß er darunter fast unerkennbar geworden ist, so ist in der Seele das Vernünftige von dem Sinnlichen umstrickt und dadurch in Begierden und Leidenschaften hineingezogen. Der Zweiweltenlehre korrespondiert eine Zweiseelenlehre, deren Charakter ebenfalls durch den Dualismus des Sinnlichen und Übersinnlichen bestimmt ist:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Der so zugrunde gelegte Gegensatz wird aber wieder dadurch vermittelt, daß sich ein Zwischenglied heraushebt, und dieses Zwischenglied hat die Tendenz nach oben. In dem vernunftlosen Teil, sagt Zeller in kurzer Zusammenfassung des Wesentlichen, „ist wieder eine edlere und eine unedlere Hälfte zu unterscheiden. Die edlere von beiden, das edlere Seelenroß des Phädrus, ist der Mut oder der affektvolle Wille (Thymos), in welchem der Zorn, der Ehrgeiz und die Herrschbegierde, überhaupt die besseren und kräftigen Leidenschaften ihren Sitz haben; für sich selbst ohne vernünftige Einsicht, ist er doch seiner Natur nach zur Unterordnung unter die Vernunft gestimmt, er ist ihr natürlicher Bundesgenosse . . . Der unedlere Teil der sterblichen Seele umfaßt die Gesamtheit der sinnlichen Begierden und Leidenschaften, die von der sinnlichen Lust und Unlust beherrschten Seelenkräfte, welche Plato gewöhnlich das *ἐπιθυμητικόν* aber auch das *φιλοχρήματον* nennt, sofern der Besitz zunächst als Mittel für den sinnlichen Genuß begehrt wird. Der vernünftige Teil ist das Denken (das *λογιστικόν*)." — Zeller verweist in den angeführten Sätzen auf das berühmte Gleichnis im Phaidros. Von geringerer dichterischer Vollendung ist ein in der Politeia gebrauchtes Bild, das aber für uns den Vorteil besitzt, den Zusammenhang dieser Seelenlehre mit der Ethik herzustellen. Wir sollen uns (die Rede sei ja bildsamer als Wachs) zuerst ein buntes und vielköpfiges Tier vorstellen, das die Fähigkeit hat, sich fortwährend zu verwandeln,

Digitized by Google

hierauf einen Löwen und endlich einen Menschen. Diese drei sind völlig miteinander verwachsen. Das Ganze aber wird von der leiblichen Hülle eines Menschen umkleidet, so daß es demjenigen, der das Innere nicht zu sehen vermag, als ein einziges lebendes Wesen erscheint. Wer nun behauptet, es sei für uns gewinnbringend, Unrecht zu tun, der lehrt nichts anderes, als daß jenes ohnehin schon allzu große Ungeheuer noch recht aufgefüttert, und daß außerdem der Löwe in dem bestärkt werden müsse, was seine Raubtiernatur ausmacht, während das eigentlich Menschliche den Hungertod erleiden mag. Wer dagegen das Heil der Seele in der Gerechtigkeit erkennt, der wird für das vielköpfige Ungeheuer sorgen, wie ein Landmann oder Gärtner, indem er nur das Zahme an ihm nährt und pflegt, das Wilde aber nicht heranwachsen läßt; er wird ferner dem inneren Menschen die größte Macht verleihen, und er wird hierbei die Natur des Löwen als „Mitkämpfer" benützen (Politeia, 589, B).

Es muß hinzugefügt werden, daß diese für Platons praktische Philosophie so wichtige Lehre im Timaios eine schon früher von uns berührte Beziehung zum realen Raum erhält. Platon lokalisiert die verschiedenen Seelenteile im Organismus. Der vernünftige und unsterbliche Teil hat seinen Sitz zuhöchst im menschlichen Haupte, das durch seine Kugelform an die vollkommene Gestalt des Kosmos erinnert (Tim., 44). Dieses Göttliche soll möglichst wenig von dem Sterblichen verunreinigt werden; daher erhielten die sterblichen Teile ihre Wohnung in dem Rumpfe, der in der „Landbrücke" des Halses nur eine schmale Verbindung mit dem Kopfe besitzt, damit jenes getrennt bleiben kann. Da ferner das Sterbliche an der Seele von Natur in einen edleren und einen schlechteren Teil zerfällt, wurde noch eine weitere Trennung angeordnet. Unter dem Zwerchfell ist der Sitz der Begierden, über ihm (wie man die Wohnung der Männer und die der Frauen voneinander absondert) der Sitz des Mutartigen. Und aufs neue wird die Tendenz nach oben betont, die dem Mittleren innezuwohnen pflegt: der Thymos hat, indem er der Vernunft gehorsam ist, gemeinsam mit dieser das oft unfügsame Geschlecht der Begierden mit Gewalt im Zaume zu halten (Tim., 69, 70).

Wie dieser dreigliedrige Aufbau des Psychischen für die platonische Ethik und Politik maßgebend geworden ist, das ist so allgemein bekannt, daß es hier nicht genauer ausgeführt zu

Digitized by Google

werden braucht [1]). Den drei Seelenteilen entsprechen die platonischen Tugenden der Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit [2]) ebenso wie die drei Stände des gerechten Staates: die Herrscher, die Helfer oder Wächter und die große Menge, die dem Landbau und dem Gewerbe dient. In beiden Fällen, bei dem sittlichen Menschen wie bei dem gerechten Staate, kann sich aber das Ideal der Harmonie nur darum durchsetzen, weil das Mittelglied infolge seiner ursprünglichen Natur für das obere Partei nimmt. Einen Tapferen soll man den nennen, der vermöge des mittleren Seelenteiles das von der Vernunft Verkündigte unbekümmert um Vergnügen oder Schmerz ausführt (Politeia, 442); und in der Tat, daß der Thymós etwa umgekehrt mit den Begierden wider die Vernunft gemeinsame Sache machte, solches kommt in der Erfahrung kaum vor; im Gegenteil, wenn die Begierden unsere Vernunft überwältigen wollen, dann pflegt der Mut in Zorn zu geraten und wie in einem Parteikampfe der Vernunft zur Seite zu treten (ebd. 440). — Ebenso verhält es sich mit den Helfern, deren Stellung schon dadurch genügend gekennzeichnet ist, daß die Herrscher aus ihnen hervorgehen. Sie sind gleichsam als treue Schäferhunde im Staate angestellt, die den Herrschern als den Hirten des Gemeinwesens zu dienen wissen.

Es wäre leicht, noch eine größere Reihe von Beispielen für die interponierende Methode anzuführen — wir werden unseren Überblick in dem Abschnitt über die Vermehrung der Mittelglieder etwas vollständiger machen. Hier sei nur noch auf ein letztes Beispiel hingewiesen, das ich im Grunde bloß darum unter vielen wähle, weil es aus Erörterungen herauswächst, die für den Psychologen ein besonderes Interesse bieten. Ich meine die merkwürdige Schilderung des Freundschaftsverhältnisses zwischen Mann und Jüngling (Lehrer und Schüler) in der zweiten Sokratesrede des Phaidros. Über die Abfassungszeit dieses Gesprächs ist bekanntlich viel gestritten worden. Einer alten Tradition zufolge soll der Phaidros ein Jugendwerk, ja die erste unter den philosophischen Schriften Platons sein, eine Auffassung, die auch

[1]) Nur anmerkungsweise sei die Anwendung des Schemas auf die Völkerpsychologie erwähnt: die Liebe zum Wissen entspricht den Hellenen, der Mut den Thrakern und Skythen, die Geldbegierde den Phoinikern und Ägyptern.

[2]) Daß der Begriff der Besonnenheit von Platon auch in einer weiteren Bedeutung angewendet wird, sei hier außer Rücksicht gelassen.

Digitized by Google

Schleiermacher, Ribbing und Immisch vertreten haben [1]). Dagegen bieten die Ergebnisse der Sprachstatistik eine kräftige Stütze für die wohl wahrscheinlichere Ansicht, daß der Dialog dem reifen Mannelalter Platons angehört. Constantin Ritter, der den Phaidros zwischen Politeia und Theaitetos verlegt, hat darauf aufmerksam gemacht, daß jene kaum glaubwürdige Tradition zum Teil mit dem Thema des Dialogs zusammenhängt, „das die Prüderie anstößig fand" („Platon", I., S. 259). Eben dieses Thema beschäftigt uns hier. Man kann sich dem Eindruck schwerlich entziehen, daß sich hinter den bildlichen Wendungen der Rede (in der das Gleichnis vom Seeelengespann benutzt wird) starke persönliche Erlebnisse verbergen, und ich glaube, man wird an ihr nicht vorübergehen dürfen, wenn man sich die Frage stellt, wie sich in der Seele Platons die Verbindung reinster spekulativer Erhebung mit der hier vorliegenden besonderen Form des Erotischen in Wirklichkeit vollzogen hat. Gomperz, der den Phaidros ebenfalls in die Zeit des reifen Mannesalters verlegt, spricht von einer „großen Leidenschaft", die im Symposion und im Phaidros mit der Entstehung der „Transzendentalphilosophie" verbunden gewesen sei („Griechische Denker", II, 338, 319). Eine Stelle der Rede selbst scheint dafür zu sprechen, daß die Schilderung des Liebhabers auf einen Mann in mittleren Jahren hinweist; denn wenn bei dem liebenden Schüler nur kurz von dem Hervorwachsen des „Gefieders" (d. h. der Flügel, die zum Himmlischen emportragen) gesprochen wird, heißt es von dem Lehrer ausdrücklich, daß der Anblick der Jünglingsschönheit die Keimstelle seines Gefieders erwärme und dadurch zum Schmelzen bringe, was „seit langer Zeit" erstarrt war und das Hervorsprossen verhinderte (Phaidros, 251, B). Man könnte vielleicht in dieser Wendung eine Bestätigung der sprachstatistischen Ergebnisse erblicken [2]). „Mit gutem Be-

[1]) Es wird zuweilen auch an eine Neubearbeitung durch den älteren Platon gedacht.

[2]) Dieser Schluß ist selbstverständlich nicht zwingend. Wer aber in der ganzen Darstellung ein persönliches Erleben durchzufühlen meint, der wird, wenn es die „Prüderie" nicht verbietet, an entsprechende Gefühle bei normalen Liebesbeziehungen denken können — „und noch einmal fühlet Hatem Frühlingshauch und Sommerbrand". Für die Verschmelzung erotischer Stimmung und religiöser Erhebung bietet übrigens auch Goethes Marienbader Elegie, „das Wunder der deutschen Lyrik" (Gundolf), ein ergreifendes

Digitized by Google

dacht", sagt Gomperz, „ist von Erstarrung und ihrer Lösung bei dem Älteren, von bloßem Wachstum und dessen Beförderung bei dem Jüngeren die Rede" (334).

Wie dem auch sei, jedenfalls macht sich bei dieser Schilderung wieder die interponierende Methode geltend. Platon unterscheidet zunächst dualistisch den philosophischen Liebhaber, der mit heiliger Scheu in der irdischen Schönheit das Abbild der göttlichen erblickt, von dem tierischen, den nur ein frevelhafter Drang erfüllt. Diesem Gegensatz entspricht ein völlig verschiedenes Los nach dem Tode. Zwischen das verwerfliche und das ideale Verhältnis schiebt sich jedoch eine Liebe, die einer ehrgeizigen Lebensweise zugewendet ist und sich manchmal, aber doch „nur selten" (Phaidros, 256, C) von dem schlechten Seelenroß hinreißen läßt. Solche Liebende erwartet dann im Jenseits ein mittleres Schicksal, das indessen noch herrlich genug ist. Bei ihrem Tode treten sie zwar unbefiedert, aber doch mit dem Trieb nach Befiederung aus dem Körper, so daß sie immerhin „keinen geringen Kampfpreis" des Liebeswahnsinns davontragen. Von der Finsternis und der Wanderung unter der Erde bleiben sie verschont, und wenn die Zeit gekommen ist, werden auch sie befiedert, um ihrer Liebe willen. — Auch diese charakteristischen Abstufungen mittels der interponierenden Methode sprechen wahrscheinlich für die spätere Entstehung des Dialogs.

Beispiel, ergreifend, obwohl der Anlaß zu diesen wundervollen Versen aus anderen Gründen (der liebende Greis) ebenfalls unser Gefühl verletzen mag. Das „Schmelzen des Erstarrten" schildert die Strophe:

Vor ihrem Blick, wie vor der Sonne Walten,
Vor ihrem Atem, wie vor Frühlingslüften,
Zerschmilzt, so längst sich eisig starr gehalten,
Der Selbstsinn tief in winterlichen Grüften.

Und unmittelbar vorher geht die berühmte Stelle über die Religion („In unsers Busens Reine wohnt ein Streben" usw.), die mit den Worten schließt: „Solcher seligen Höhe Fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe".

Was Platon betrifft, so möchte ich als Zeichen persönlichen Erlebens auch den schönen Gedanken betrachten, daß der ältere Freund nicht durch seinen eigenen Liebreiz die Neigung des Jünglings erweckt, sondern nur durch den Widerschein des Liebreizes, der von dem Geliebten ausströmt, „so wie ein Windhauch oder ein Schall von glatten festen Körpern abprallend wieder dahin zurückbewegt wird, von wo er ausgegangen war" (Phaidros, 255, C). — Auch diese Vorstellung läßt sich gut mit der Annahme vereinigen, daß unser Dialog in die Mittagshöhe des platonischen Lebens gehört.

Digitized by Google

— Es würde nun die Aufgabe einer umfassenderen Untersuchung bilden, die an dem großen Bau der platonischen Philosophie nachgewiesene Form der einfachsten interponierenden Lösung auch an anderen Systemen aufzuzeigen. Ich muß mich jedoch, um meine Darstellung innerhalb der Grenzen des Vollendbaren zu halten, damit begnügen, an die Ausführungen im IV. Abschnitt zu erinnern und ihnen als einzigen Zusatz einige Bemerkungen über Kants „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" anzufügen, jenen wichtigen Abschnitt der Vernunftkritik, in dem aus erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eine analoge Gliederung versucht wird.

Der Parallelismus, der bei Platon zwischen der Zweiweltenlehre und der Zweiwissenlehre besteht, ist von Kant insofern durchbrochen worden, als für den kritischen Standpunkt das sichere Wissen seinen Gegenstand nicht in dem übersinnlichen, transzendenten Sein, sondern in der anschaulichen Erfahrung findet, also in dem Gebiet, für das Platon nur Wahrscheinlichkeitsgründe gelten ließ. Das hindert aber nicht, daß auch in dem Werke Kants der Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand bestehen bleibt — und mit ihm das Bedürfnis, zwischen dieser Antithese zu vermitteln. Auch der Wertunterschied zwischen beiden Vermögen bleibt erhalten, wie man das besonders deutlich aus Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798, § 7—10) ersehen kann. Dort knüpft der Philosoph an die verbreitete Redeweise an, für die die Sinnlichkeit als das „untere", der Verstand als das „obere" Erkenntnisvermögen gilt. Dabei findet er nun freilich, daß man in der Parteinahme für den Verstand oft etwas zu weit gehe. „Dem Verstande bezeigt jedermann alle Achtung, wie auch die Benennung desselben als oberen Erkenntnisvermögen es schon anzeigt; wer ihn lobpreisen wollte, würde mit dem Spott jenes das Lob der Tugend erhebenden Redners (stulte! quis unquam vituperavit?) abgefertigt werden. Aber die Sinnlichkeit ist in üblem Ruf." Obwohl jedoch Kant den Vorwürfen gegenüber, die man gegen das „untere" Erkenntnisvermögen zu erheben pflegt, eine „Apologie der Sinnlichkeit" unternimmt, bleibt es trotzdem dabei, daß sich der Verstand in näherer Beziehung zu der inneren Vollkommenheit des Menschen befindet, die in dem freien, willkürlichen Gebrauch seiner Vermögen besteht. „Dazu aber wird erfordert, daß der Verstand herrsche, ohne doch

Digitized by Google

die Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt) zu schwächen; weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte." Die Sinne erscheinen hier fast wie der dritte Stand in Platons Staat: man braucht sie und muß auch Rücksicht auf sie nehmen; aber sie haben zu gehorchen — „wie das gemeine Volk, welches, wenn es nicht Pöbel ist (ignobile vulgus), seinem Oberen, dem Verstande, sich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will".

Dieser „Gegensatz" zwischen Sinnlichkeit und Verstand führt nun bei der erkenntnistheoretischen Verwertung beider Vermögen in dem angeführten Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft" zu dem Bedürfnis nach Vermittelung. Die reinen Kategorien können nur durch die Bewältigung sinnlicher Anschauung zu wissenschaftlichen Ergebnissen führen. Aber sie stehen in ihrer Reinheit den Sinnen zu fern, um sich direkt auf das Anschauungsmaterial anwenden zu lassen. „In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein, d. i., der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird; denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem rein geometrischen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen läßt. Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich? Nun ist klar, daß es ein drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische), und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein."

Das gesuchte „Dritte" — Platon sagte im Timaios: „zwei Dinge für sich allein, ohne ein drittes, schön zu vereinigen, ist unmöglich" — ist bekanntlich das „transzendentale

Digitized by Google

Schema". Es entspringt einem mittleren Vermögen, das sich zwischen Sinnlichkeit und Verstand einschiebt: der Einbildungskraft[1]). Die Reinheit des Schemas besteht, kurz gesagt, in seiner Unstofflichkeit; es ist von der erkenntnistheoretischen Materie, den Empfindungen und ihren Reproduktionen frei. Nur die Form alles Anschauens, nämlich die Zeit, bringt hier das Logische dem Sinnlichen nahe. Mit dem Inhaltlichen eines „Bildes" hat das Schema nichts zu tun. „So viel können wir nur sagen: das Bild ist das Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe ... ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskrat a priori" ...

Wir brauchen auf die weiteren Ausführungen Kants über den Schematismus nicht einzugehen, da er uns bloß als ein lehrreiches Beispiel für unser architektonisches Motiv dienen soll. Es ist leicht zu zeigen, daß es Kant allein durch diese nicht ganz unbedenkliche Vermittelung möglich war, sein System der Grundsätze des reinen Verstandes zu entwickeln und so den Weg in das Gebiet des Naturerkennens zu finden, für das Hume keine rationale Notwendigkeit gelten ließ. Was uns an diesen Konstruktionen interessiert, ist die auffällige formale Analogie mit den Stilprinzipien des Platonismus. Nichts scheint, inhaltlich betrachtet, den erkenntnistheoretischen Bemühungen (und Nöten!) Kants ferner zu stehen als der im 13. Kapitel des Timaios begründete, später so folgenreich werdende Gedanke, daß aus Gott selbst die niedrigeren Stufen des Seins nicht unmittelbar hervorgehen können und daß diese daher durch die „gewordenen", d. h. in die Zeitlichkeit versenkten Götter geschaffen werden müssen. Und doch fällt die formale Ähnlichkeit der Gedankengliederung in die Augen; das Motiv ist in beiden Fällen die Reinerhaltung des oberen Teils der Antithese. Ja, wenn man — immer von demselben Gesichtspunkte aus — an die spekulative, vom Platonismus beeinflußte Ausgestaltung des frühen Christentums denkt, so könnte man behaupten, der erkenntnistheoretischen „Reinheit" der „vermittelnden Vorstellung" bei Kant entspreche konstruktiv die sittliche Reinheit des religiösen „Mittlers", der wohl ins Zeitliche eingeht, aber von den Verlockungen des Fleisches nicht berührt wird

[1]) Vgl. Vaihinger's „Commentar", I, S. 486.

Digitized by Google

und der nach doketistischer Auffassung überhaupt keinen materiellen Körper, sondern nur den Schein eines Leibes besitzt. Man erkennt zugleich, wie in beiden, inhaltlich so himmelweit verschiedenen Lehren das Mittelglied abermals dem oberen angenähert und von dem unteren wenigstens soweit entfernt wird, als es der Zweck der Vermittelung gestattet.

Wenn wir die Lehre vom „Schematismus" als einen entfernten Ausläufer der einfachsten Form der platonischen Lösung betrachtet haben, so soll damit nicht gesagt sein, daß es sich bei der Struktur des kritischen Systems überhaupt nur um die Einschiebung eines einzelnen Mittelgliedes handle. Auch in der Disposition der Vernunftkritik können wir eine größere Anzahl von Stufen unterscheiden, die sich übereinander aufbauen. So erhebt sich über dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe die Vernunft als der Ursprungsort der Ideen, die nur noch auf ein „intelligibile", nicht mehr auf ein „scibile" hinweisen. Von Interesse ist für unsere gegenwärtigen Zwecke auch die Tatsache, daß die kritische Philosophie der sinnlichen „Erscheinung", die schon räumlich und zeitlich geordnet ist, ein an und für sich ungeformtes Material zugrunde legt, das bloße Mannigfaltige oder die „Materie" der Empfindungen, die „sensatio", die (nach der Terminologie von 1770) erst durch jene Formung zur „apparentia" wird. Gerade diese Unterscheidung führt uns zu Platon zurück.

D. Der Übergang zu einem Stufenreich

In der religionsphilosophischen Entwicklung der Zweiweltenlehre begegnen wir dem Begriff des „Logos", der als Mittler zwischen dem höchsten Sein und der Sinnenwelt an die einfachste Form der platonischen Lösung erinnert. Aber so dominierend auch die Stellung sein mag, die der Logosbegriff etwa bei Philon oder Origenes einnimmt: im ganzen ist doch das Weltbild der ausgehenden heidnischen und der beginnenden christlichen Philosophie in seinen wichtigsten Verkörperungen überwiegend durch den Gedanken eines Stufenreiches bestimmt, in dem eine Mehrheit von Gliedern zwischen den Extremen vermittelt, so daß sich, wie Harnack einmal (von Origenes) sagt, die Kontraste in Schattierungen verwandeln (Dogmengesch., 4. A. I, 654). Die bedeutendste antike Ausgestaltung dieses Gedankens ist der Neuplatonismus. Infolgedessen ist es für die Geschichte der

Digitized by Google

systematischen Konstruktionen eine wichtige Frage, wieweit schon bei Platon selbst die Vermehrung der Glieder eingetreten ist. Damit ist das Thema unseres neuen Abschnittes angegeben. Die Vermehrung, von der wir sprechen wollen, kann aber in zwei Formen auftreten. Entweder werden zwischen den vorhandenen „vertikalen Dualismus" noch weitere Zwischenglieder eingeschoben; oder es kommt zu Überhöhungen und Unterbauungen, durch die das bisher Extreme selbst in eine mittlere Stellung gedrängt wird. Wir beginnen mit der zuletzt genannten Veränderungsweise.

Die ursprünglichste Konzeption des platonischen Weltbildes gründet sich wohl sicher auf den schlichten Dualismus von Ideen- und Sinnenwelt, dem der Gegensatz von reinem Denken und sinnlicher Wahrnehmung entspricht. Dabei erscheint die Sinnenwelt als das untere Glied der Antithese, und die Mittelstellung wird von den Tendenzen eingenommen, die von dem Sinnlichen zum Übersinnlichen emporstreben. Das Viele und Veränderliche, heißt es im Phaidon, kann man berühren und sehen und mit den übrigen Sinnen wahrnehmen; aber das ewig Gleiche und Eine entzieht sich der Wahrnehmung und ist nur durch die reine Vernunft zu erfassen. Daher müssen wir „zwei Arten des Seienden" aufstellen, erstens das sichtbare und zweitens das unsichtbare Sein (Phaidon, 79, A). Genau so stellt der „Staat" (507, C) den vielen Dingen, die gesehen, aber nicht gedacht werden, die Ideen gegenüber, die denkbar, aber nicht sichtbar sind. Mit diesem klar aufgebauten Dualismus der „Seinsarten" bricht der Timaios durch die Einführung der „platonischen Materie", der großen Aufnehmerin und Amme alles Werdens. Wie ihr nur schwer zu bestimmendes Wesen gemeint ist, — ob etwa darunter einfach der Raum verstanden werden muß, so daß die an den Chaosbegriff anklingenden Äußerungen über eine regellos bewegte Masse (die sogenannte „sekundäre Materie") nur bildlich zu verstehen wären, braucht hier nicht erörtert zu werden [1]). Für uns liegt das Wesentliche in der bewußten Vermehrung der Prinzipien.

[1]) Daß die platonische Materie ein stoffliches Prinzip ist, hat C. Ritter, wie mir scheint, überzeugend nachgewiesen. Den leeren Raum hat Platon ausdrücklich geleugnet, und außerdem ist nach seiner Lehre von dem Raum als solchem eine streng wissenschaftliche Erkenntnis möglich, während die platonische Materie dem Verstande nicht recht zugänglich ist („Platons Stellung zu den Aufgaben der Naturwissenschaft", S. 33 f.).

Digitized by Google

Nachdem nämlich Platon im Anfang des Timaios (27, D) den alten Dualismus in etwas veränderter Formulierung aufs neue vorausgesetzt hatte, fährt er später (48, E) fort (ich benütze die Übersetzung in Bäumkers „Problem der Materie", 1890, S. 125f.): „Damals unterschieden wir zwei Gattungen; jetzt aber müssen wir noch eine andere, dritte Art kund machen. Denn bei dem früher Gesagten reichten zwei Gattungen hin, die eine, die zugrunde liegende Gattung des Vorbildes, nur mittels der Vernunft zu begreifen und stets dieselbe bleibend, die andere die Nachahmung des Urbildes, welche ein Werden hat und sichtbar ist. Eine dritte unterschieden wir damals nicht, im Glauben, daß die zwei ausreichten. Jetzt aber scheint uns der Vernunftschluß zu nötigen, daß wir eine schwer zu erklärende, dunkle Gattung mit Worten zu beleuchten unternehmen. Was für eine Wesensbeschaffenheit soll man ihr also ihrer Natur nach beilegen? Doch vor allem eine solche, daß sie wie eine Amme Aufnehmerin alles Werdens sei."

Durch die Feststellung dieses neuen Prinzips, das notwendig wurde, sobald sich Platon als Naturphilosoph die Frage vorlegte, worin sich denn die Ideen abbilden, wird nun freilich die alte Zweiweltenlehre durchaus nicht aufgehoben; denn die „Aufnehmerin alles Werdens" bildet kein besonderes Reich für sich, das etwa wie die Unterwelt unter der irdischen Welt bestehen würde. Aber logisch betrachtet ist doch ein neues Prinzip aufgestellt, das Platon, wie wir sahen, mit einer gewissen Feierlichkeit als „dritte Gattung" einführt. Und diese Vermehrung der prinzipiellen Voraussetzungen hat, mindestens logisch genommen, die Wirkung, daß die Sinnenwelt im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Position in eine Mittelstellung einrückt. Sagt doch Platon selbst ausdrücklich (Tim., 50, C, D): „So müssen wir uns jetzt dreierlei Gattungen denken: das Werdende, das, worin es wird, und dasjenige, dem nachgebildet es entsteht. In angemessener Weise können wir das Aufnehmende der Mutter, das, von dem es herrührt, dem Vater und die zwischen beiden liegende Natur deren Kindern vergleichen."

Diese Verschiebung tritt noch deutlicher vor Augen, wenn man die auch hier wiederkehrende Parallele zu den Stufen des Wissens betrachtet. Dem übersinnlichen Sein entspricht das vollkommene Wissen, der Sinnenwelt das Meinen und die „wahrscheinlichen Er-

Digitized by Google

klärungen", das dritte Prinzip ist nur durch ein „unechtes Denken" erfaßbar. Die Wissensstufe, der die Sinnenwelt koordiniert wird, scheint also wenigstens der Sicherheit nach ein Mittleres zu sein, und damit wird auch ihr Objekt zu einem Mittleren. — Gerade von hier aus gewinnt die Vermutung an Gewicht, daß schon in dem „Staat" (478f.) ein erstes Motiv für die spätere Einführung der großen „Aufnehmerin" anklingt. Dort wird nämlich ebenfalls in einer parallel laufenden Dreiteilung entwickelt, daß das Wissen dem Seienden, das Nichtwissen dem Nichtseienden und die helldunkle Meinung, die zwischen dem reinen Licht des Wissens und der Finsternis der Unwissenheit in der Mitte steht, dem Sein der Sinnendinge zuzuordnen sei. Die Ansicht von Siebeck, daß das „Nichtseiende" der Politeia als ein Keim der platonischen Materie zu gelten habe, ist von Bäumker mit dem Hinweis auf die mehr logische Erklärung des Nichtseienden, die sich in jener Erörterung des Staates findet, bekämpft worden. Aber insofern scheint mir Siebeck dennoch Recht zu behalten: schon hier wird ein Stufenbau des Wissens und Seins gegeben, der die Tendenz mit sich führt, das Sinnensein mit der ihm parallel gehenden Meinung in eine Mittelstellung zu drängen und so die Frage nach der dritten Gattung des Seienden vorzubereiten. Daß der ältere Platon dieses neue Prinzip tatsächlich als „Nichtseiendes" (im Sinne eines indeterminatum) bezeichnet hat, wird von Aristoteles berichtet.

Die soeben berührte Tatsache, daß Platon in der Politeia den alt-mythologischen Gegensatz von Licht und Finsternis heranzieht, kann uns in doppelter Hinsicht auf die späteren Entwicklungen hinweisen, obwohl die Wendung gewiß nur bildlich gemeint ist. In dem abstrakten Gebiet philosophischer Spekulationen gewinnen eben die anschaulichen Bilder leicht eine Bedeutung, die über den nächstliegenden Zweck hinausgreift. Zuerst ist zu erwähnen, daß die Vergleichung des Guten (als der höchsten Idee) mit der göttlichen Sonne den Gedanken nahelegt, in dem finsteren Gegenprinzip zugleich die Quelle des Bösen zu sehen — beide Begriffspaare gehen ja nicht nur in der persischen Mythologie, sondern auch in der pythagoreischen Lehre von den weltbeherrschenden Gegensätzen Hand in Hand. In der Tat wird von Aristoteles behauptet, daß der ältere Platon die Materie als die Ursache des Bösen betrachtet habe. In dieselbe Richtung würde die Auffassung zielen, daß in den „Gesetzen" der guten Welt-

Digitized by Google

seele eine böse gegenübergestellt werde. Wenn das richtig ist, so regen sich hier Tendenzen, die später zur Erneuerung des persischen Dualismus geführt haben, für den die in der Mitte liegende Sinnenwelt das Schlachtfeld eines guten und eines bösen Prinzips bedeutet. — Für unsere gegenwärtigen Zwecke ist aber eine andere Ausgestaltung des Bildes von größerer Bedeutung. Wenn die äußersten Pole des Systems sich wie hellstes Licht und tiefste Finsternis verhalten, so drängt das Vermittelungsbedürfnis folgerecht auf ein Stufenreich hin, das den unzähligen Abschattungen zunehmender Verfinsterung entspricht. So wird auch das platonische Sonnengleichnis und die Beziehung des Nichtseienden zur Finsternis einen gewissen Anteil an der Umbildung der Zweiweltenlehre durch Plotin haben, der ja ebenfalls das höchste Prinzip mit dem reinsten Lichte, das von ihm abgeleitete Sein mit dem das Licht umgebenden Glanze vergleicht und die Materie als den bloßen Schatten des Seienden bezeichnet, den das Denken nur so zu erfassen vermag wie das leibliche Auge die Finsternis. Eine solche Einwirkung des Gleichnisses wird in Hinsicht auf Plotin auch von Zeller bestätigt. Die bildlichen Darstellungen, sagt er, seien bei Plotin „mehr als bloße Bilder". „Und wenn sie auch von unserem Philosophen selbst nicht für eine adäquate Bezeichnung der Sache genommen werden, so treten sie doch an die Stelle einer solchen. Namentlich das Bild des Lichts hat hier diese Bedeutung. Wer so, wie Plotin, das Licht für etwas Unkörperliches erklärt, dem mag wohl auch die Anschauung des Lichtprozesses als eine so angemessene Beschreibung eines metaphysischen Vorganges erscheinen, daß er sich bei dieser Anschauung statt des Begriffs beruhigt" [1]).

Das Helios-Gleichnis des Staates macht uns aber auch auf eine Vermehrung der Stufen aufmerksam, die an dem anderen Pol des platonischen Systems einsetzt. Wenn die Materie die neugewonnene unterste Grundlage der Welt bildet, so daß die gestalteten Sinnendinge zwischen Materie und Ideen zu stehen kommen, so hebt Platon schon in der Politeia die eine Idee des Guten als den höchsten Wert und Zweck über die anderen Ideen hinaus und macht

[1]) Wenn derselbe Plotin die Materie auch mit dem Bösen identifiziert, so ist ihm das nur dadurch möglich, daß ihm dieser Begriff etwas rein Negatives bedeutet; wie die Finsternis ein bloßer Mangel an Licht ist, so ist auch das Böse nur Abwesenheit des Guten.

Digitized by Google

so auch die Ideen zu Zwischenstufen. Hierbei haben wir uns nun nicht mit der Tatsache zu beschäftigen, daß der Philosoph gerade in diesem Zusammenhang (Politeia, 509, B) das Beispiel einer „monistischen" Lösung gibt, indem er die Idee des Guten als die höchste Einheit ansieht, die über dem Gegensatz von Erkennen und Sein, von Subjekt und Objekt steht. Was uns hier unmittelbar interessiert, ist nur die „überschwängliche" Erhöhung des Guten über die anderen Ideen. Sie findet ihren begrifflichen Ausdruck in der Feststellung, daß das Gute nicht mehr wie die Ideen als Sein zu bezeichnen sei, sondern sich „jenseits des Seins" befinde. Diese Wendung bereitet ebenso wie manche Sätze des Symposion die mystische Steigerung des Urprinzips ins Suprarationale vor oder nimmt sie sogar voraus. Man mag sich dabei auch an das Höhlengleichnis erinnern: an den das Auge blendenden Eindruck des Lichtes, der noch in dem nicht minder erhabenen Gleichnis Goethes (Faust, II. Teil) nachwirkt: „sie tritt hervor! — und leider schon geblendet, kehr' ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen" [1]). — Es ist nicht unwichtig, zu betonen, daß diese Wendung zum Suprarationalen schon auf der Gipfelhöhe des hellenischen Denkens vorbereitet wird. Ihr entspricht es, wenn dann später Philon und Plotin das Bedürfnis empfinden, unter dem höchsten, übervernünftigen Sein (das nicht mehr als Idee gelten darf) ein schon rationales Prinzip, den Logos oder den Nus einzuschalten, in dem die Ideen, wie Philon sagt, ihren „Ort" haben, gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters.

Die außerordentlich bedeutsame Verschiebung, wodurch die Ideen zu Zwischengliedern werden, findet auch in dem eben erwähnten Höhlengleichnis der Politeia ihren unverkennbaren Ausdruck. Der unphilosophische Mensch wird da bekanntlich einem Gefesselten in einer Höhle verglichen, der die auf die Höhlenwand fallenden Schatten des wahrhaft Wirklichen von Augen hat. Wie ist aber dies ihm verborgene Wirkliche zu denken? Es ist auch im Bilde zweierlei auseinandergehalten: allerlei Dinge, Bildsäulen von Menschen, steinerne oder hölzerne Tiere und anderers mehr, deren Schatten der Gefesselte sieht, und dahinter, also davon unter-

[1]) Der ganze Unterschied Goethes von Platon liegt in den an die Lehre Kant erinnernden, entschlossenen Worten: „So bleibe denn die Sonne mir im Rücken!"

Digitized by Google

schieden, das Feuer, dessen Licht auf jene Dinge fällt und so die Schattenbilder in der Höhle erzeugt. — Noch weiter geht eine andere Darstellung der Politeia. Im zehnten Buche (597) begründet Platon sein einseitiges Urteil über die Künstler. Vom Standpunkt der Ideenlehre aus sind sie bloße Nachahmer von Nachahmungen, denn die Erscheinungen, die sie im Bilde wiedergeben, sind ja selbst nur Nachahmungen der ewigen Urbilder. Im Grunde steht über dem Maler, der einen Stuhl malt, schon der Handwerker, der den Stuhl als Erscheinung zimmert. Über seinem Produkt steht dann freilich wieder die Idee des Stuhles. Und wer hat die Idee angefertigt? Wir werden wohl behaupten müssen, sagt der Gesprächsführer, „daß sie Gott erzeugt habe, oder wer wohl sonst!" Daß diese Stelle, sowie die ihr folgende Begründung, warum Gott — sei es freiwillig, sei es aus einer gewissen Notwendigkeit — nur die eine Idee als Vorbild der vielen Stühle schuf, nicht buchstäblich verstanden werden darf, ist einleuchtend. Man wird hier nicht einmal das „ungefähr in der Weise" anführen können, das für manche mythischen Darstellungen gilt. Aber im Zusammenhang mit dem Vorausgeschickten zeigt sie doch wieder deutlich die Unterscheidung zwischen der höchsten und den anderen Ideen; und sie weist zugleich den Weg zu der späteren (unplatonischen) Auffassung, die in den Ideen die ewigen Gedanken Gottes erblickte.

Man kann die Mittelstellung der Ideen ferner auch in der Erörterung des „Philebos" über die Aporien des Einen und Vielen (Kap. V f) ausgesprochen finden. Die ganze Auseinandersetzung, auf die ich hier nicht näher eingehe, hat freilich in erster Linie eine methodologische Bedeutung: es ist verkehrt, lehrt Platon, von den allgemeinsten Begriffen gleich den Sprung zu dem sinnlich Mannigfaltigen zu machen, anstatt mittels der logischen Begriffsteilung über die Arten und Unterarten hinabzusteigen. Diese methodische Forderung gibt den Darlegungen auch den Zusammenhang mit dem Hauptthema des Dialogs [1]). Es ist aber vermutet worden, daß es sich hier zugleich um eine Spitze gegen Euklid und die Megariker handle, die das übersinnliche Sein eleatisierend nur als Eines (das Gute) betrachteten und daher die platonische Ideenvielheit anfochten. Von diesem Gesichtspunkt aus sagt Hein-

[1]) Vgl. O. Apelts Übersetzung des Philebos *(Philos. Bibl.* **145**), Anm. 10, 12, 15.

Digitized by Google

rich Maier in seinem „Sokrates“ (S. 568 f.): „Und jetzt wendet er (Platon) sich augenscheinlich wieder unmittelbar gegen die Megariker selbst. Ihr Fehler ist, daß sie von dem Unbegrenzten (dem unendlich vielen Individuellen) sofort zur obersten Einheit aufsteigen und die Mittelglieder überspringen. . . . Die Mittelglieder aber sind die Ideen.“ Wenn diese Auslegung richtig ist, wird auch hier über das Methodologische hinaus die Weltanschauungsfrage berührt, und dabei handelt es sich gerade um eine Bekämpfung derer, die die Notwendigkeit von Zwischenstufen zwischen der höchsten Eins und den Sinnendingen übersehen. Zugleich weist aber die Formulierung des Problems auf weitere Fragen hin. Die Vielheit der Ideen zeigt, daß da, wo wir das geometrische Moment des Räumlichen schon hinter uns gelassen haben, das arithmetische der Zahl noch zu berücksichtigen ist. Das führt uns zu zwei noch nicht berührten systematischen Abstufungen, die Zwischenglieder zwischen einem bereits bestehenden Dualismus bilden, also die (S. 186) erwähnte andere Möglichkeit veranschaulichen.

Als Platon im Menon die Lehre von der Anamnesis einführte, benützte er als Beispiel eine geometrische Aufgabe. Das geometrische Erkennen ist, kantisch geredet, ein Wissen a priori, das zwar von der Erfahrung angeregt, aber nicht von der Erfahrung „erborgt“ ist. In Übereinstimmung damit entwickelt nun der Staat (510 f., vgl. 533 f.) die Lehre von der Zwischenstellung des geometrischen Erkennens, von der ich hier nur das für unsere Zwecke Entscheidende heraushebe. Die Geometer meinen in ihren Beweisen das Quadrat „selbst“ oder den Durchmesser „selbst“, d. h. Gegenstände, die gar nicht wirklich zum Sichtbaren, sondern zum Denkbaren gehören („was man sich nicht anders als durch die Diánoia vergegenwärtigen kann“). Aber sie bedienen sich dabei, indem sie die entsprechenden Figuren zeichnen und mit ihnen arbeiten, immer noch anschaulicher Gebilde, die dem niedrigeren Gebiete des Sinnlichen entnommen sind, obwohl sie sich schon durch größere Deutlichkeit auszeichnen. Durch diese immer noch nicht völlig reine Denktätigkeit muß man wie durch eine Vorhalle hindurchschreiten, um in den Tempel der Dialektik zu gelangen, die rein im reinen Denken bleibt, indem sie von solchen „Zugängen“ und „Anläufen“ bis zu dem eigentlichen Prinzip vordringt und von da aus abwärts schreitet, ohne jemals das unsinnlich Ideelle zu verlassen. Man muß daher zwei Stufen des

Digitized by Google

Denkbaren (Noëton) unterscheiden, denen auch zwei geistige Tätigkeiten entsprechen. Die Dialektik ist Angelegenheit der Nóësis oder des Nus, während man die Tätigkeit des Geometers als Diánoia zu bezeichnen hat. Von beiden ist das völlig dem Sichtbaren zugewendete Verhalten der „Meinung“ [1]) verschieden. Da aber die Dialektik das höhere und reinere ist, so entsteht in der geometrischen Betätigung eine neue Zwischenstufe: das Nachdenken des Geometers ist als eine Art Träumen oder Halbwachen (533, C) „etwas Mittleres“ zwischen der Meinung und der dialektischen Vernunft“ (511, D).

Höher hinauf als die Geometrie reicht der Zahlbegriff; denn die einzelnen Ideen selbst bilden eine Vielheit, über der die von Platon selbst später als „Eins“ bezeichnete Sonne des Guten erstrahlt. Nun hatten die Pythagoreer in den Zahlen und ihren Verhältnissen das eigentliche Grundprinzip erkannt, das die Welt zu einem Kosmos macht. Je mehr sich Platon um eine teleologische Naturphilosophie bemühte, desto stärker erwies sich die Wirkung dieses Gedankens. Und dabei treffen wir wieder auf eine Vermehrung der Stufen. Wie Aristoteles berichtet, hat der greise Platon die Ideen selbst (vielleicht weil sie der Einteilung, besonders der Dichotomie zugänglich sind) als eine Art von Über-Zahlen betrachtet. Sie sind der Art nach verschiedene und daher „unaddierbare“ Idealzahlen. Unter ihnen stehen die gewöhnlichen mathematischen Zahlen, die eine Zwischenstellung zwischen den Ideen und dem räumlich Anschaulichen einnehmen. Mit dieser Vorstellung stimmt es überein, wenn Platon weiter herabsteigend die Linie aus der Zweizahl, die Fläche und den Körper aus der Drei- und Vierzahl ableiten wollte.

Da diese Lehren nur zu einem geringen Teil durch Platons eigene Schriften belegt sind (die Mittelstellung der Zahlen wird im Philebos berührt), gehe ich nicht näher auf sie ein. Dagegen möchte ich noch an eine Stelle im Timaios (31 f.) erinnern, die uns über den prinzipiellen Zusammenhang zwischen der platonischen Zahlenmystik und der „interponierenden Lösung“ aufklärt. Im Gegensatz zu den vielen Welten Demokrits verlangt Platon ein einheitliches Weltganzes, denn nur ein solches kann ein würdiges Abbild seines

[1]) Von der hierbei durchgeführten Teilung der Meinung in Glauben und Vermutung sehe ich ab.

Digitized by Google

Urhebers sein. Diese Einheitlichkeit wird durch die alle Stufen des Seins beherrschenden Zahlenverhältnisse erreicht. Die Harmonie ist ja nach der bekannten Definition des Philolaos die Einheit des Mannigfaltigen und die Übereinstimmung des Zwiespältigen. Das Zwiespältige wird aber dadurch in Übereinstimmung gebracht, daß es durch Zwischenglieder vermittelt wird, die mit den Extremen in bestimmten Proportionen stehen, wie das ja auch bei den Saiten der Lyra der Fall ist [1]). Diese Regel bestätigt sich bei der Ableitung der vier Elemente. Die Konstruktion beginnt bezeichnenderweise mit einem Dualismus. Das Geschaffene muß, um seinen Zweck zu erfüllen, sowohl gesehen als auch getastet werden können. Daher hat Gott, als er den Leib des Alls gestaltete, zuerst die beiden entgegengesetzten Elemente des Feuers und der Erde geschaffen. Dieser Dualismus muß überwunden werden, und zwar durch Einschiebung eines Mittleren. Denn (wir haben diesen Satz schon zitiert) „daß nur zwei Bestandteile ohne einen dritten wohl zusammenstehen, ist unmöglich; inmitten beider muß ein sie verknüpfendes Band entstehen". „Das schönste der Bänder" ist aber die durchgehende Proportion (Analogia), da sie das Zusammengebundene soviel als möglich zur Einstimmigkeit bringt. Wie Platon von dieser Forderung aus die zwei Mittelglieder der Luft und des Wassers sowie ihr Verhältnis zu den anderen Elementen deduziert, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Das Entscheidende ist für uns der damit begründete Zusammenhang der interponierenden Lösung mit der Zahlenmystik.

Ein weiterer Hinweis auf ein Stufenreich ist in der Lehre von der Weltseele enthalten. Man wird, um die systematische Bedeutung dieser Konzeption würdigen zu können, am besten davon ausgehen (vgl. S. Marck, „Die platonische Ideenlehre in

[1]) Das Beispiel der Lyra hat Platon im Staat für das gerechte Verhältnis der Seelenteile gebraucht, die nach Analogie der harmonisch abgestimmten Saiten „Eines aus Vielem" werden sollen (Staat, 443, E). Die große Weltharmonie ist nach Analogie des gerechten Menschen zu denken. — Ich möchte in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam machen, daß Platon an der erwähnten Stelle des Staates gerade von dem Bilde der Lyra aus das Problem der Vermehrung der Mittelglieder berührt hat; indem er die drei Seelenteile mit der höchsten, tiefsten und mittleren Saite der Lyra vergleicht, fügt er hinzu: „nebst dem sonst noch etwa in der Mitte Befindlichen".

Digitized by Google

ihren Motiven", München, 1912, S. 148), daß auch die menschliche Seele bei Platon ein Mittelglied zwischen Körper- und Ideenwelt bildet, da sie ja vor ihrer Verbindung mit dem Leibe in einem höheren Dasein den Ideen unmittelbar zugewandt war. Dieses Anknüpfen an den Menschen und seine Seele ist darum berechtigt und notwendig, weil die Schilderung des Makrokosmos im Timaios in kühnster Durchführung des zuerst von Anaximenes gegebenen Beispiels gerade die Analogie des beseelten Organismus benützt. Nur steht das Weltganze sowohl physisch als psychisch der absoluten Vollkommenheit näher als der von ihm umschlossene Mensch. Denkt man sich die Parallele weiter durchgeführt, so entspringt die Ordnung der Welt einem kosmischen „Logistikón", und die böse Weltseele der Nomoi wäre dann das verselbständigte Korrelat des begehrenden Teiles mit seinen unstäten, unregelmäßigen Bewegungen. Wie dem auch sei, jedenfalls glaubt Platon der Weltseele zu bedürfen, um einen Übergang von der Majestät des höchsten Göttlichen zu der Körperwelt und ihrer vernunftgemäßen Ordnung zu gewinnen. Wenn er in den früher besprochenen Kapiteln des Philebos mehr die Notwendigkeit logischer Vermittlungen zwischen der Einheit und der unbegrenzten Mannigfaltigkeit betont, so handelt es sich hier, wo die teleologische Metaphysik der Natur begründet wird, um ein reales Prinzip. Nur mit Hilfe der Seele kann die Vernunft dem Körperlichen beikommen (Tim. 30). Ja alle Körperbewegung, zum mindesten die geregelte, setzt die Existenz der Seele, die allein ein sich selbst Bewegendes ist, voraus. Daher ist auch die Weltseele dem Weltleib präexistent, gerade wie die menschliche Seele dem menschlichen Leib. „Die Weltseele", sagt Zeller zusammenfassend, „ist also mit einem Wort notwendig, weil sich nur durch sie die Vernunft dem Körperlichen mitteilen kann, sie ist das unentbehrliche Mittelglied zwischen der Idee und der Erscheinung" [1]).

[1]) Damit hängt auch die merkwürdige Lehre von der Mischung und Einteilung der Weltseele zusammen, die das eigentliche Zentrum der platonischen Zahlenmystik bildet. Wenn die Weltseele den ganzen Weltleib als Prinzip seiner harmonischen Gestalt und gesetzlichen Bewegung durchdringt, so muß sie selbst die harmonische Ordnung von Zahlenverhältnissen aufweisen. Es ist häufig bemerkt worden, daß die Weltseele infolgedessen eine ähnliche Stellung einnimmt wie

Digitized by Google

Die angeführten Beispiele sind für unsere Weltanschauungsfrage wohl am wichtigsten. Es wäre leicht zu zeigen, daß gerade der ältere Platon auch sonst eine Anordnung nach vielen Stufen nicht selten benützt. Da ich hierauf nicht eingehen kann, soll nur noch erwähnt werden, daß in dem vierten Buch der „Gesetze" mit besonderer Deutlichkeit ein absteigendes Stufenreich göttlicher Wesen entwickelt wird, das bis in das Menschliche hinabreicht. Da wird (Nomoi, 717, A f) von den Opfern gesprochen, die der gute Mensch darzubringen hat. Zuerst werden die eigentlichen Götter genannt, wobei wieder den olympischen Göttern ein höherer Rang zukommt als den chthonischen. „Nach den Göttern", heißt es weiter, „wird ein einsichtiger Mann auch den Dämonen Opfer darbringen und nach diesen den Heroen. Hierauf mögen für uns die besonderen Altäre der Familiengötter folgen ... nachher die Ehrungen für die noch lebenden Eltern". Auch diese Stelle liest sich wie eine Vorausnahme künftiger Entwicklungen. Wie man in der Biologie bei der Frage nach der Entstehung der Arten von einer bestimmt gerichteten Variation redet, so verhält es sich auch bei der Deszendenz der Systeme: aus verhältnismäßig unbedeutenden Ansätzen heraus greift die Umgestaltung mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit weiter, bis eine neue Spezies entstanden ist: aus der Zweiweltenlehre wird ein Stufensystem.

Das eben Gesagte veranlaßt mich, zum Schluß noch auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß diese Entwicklungstendenzen sich auch bei den unmittelbaren Nachfolgern Platons an der Akademie wirksam erwiesen haben. Von Speusippos, dem ersten Scholarchen nach Platon, ist allerdings nur wenig bekannt. Wir wollen an dieser Stelle bloß das Zeugnis des Aristoteles erwähnen, daß Speusippos mehr Arten von Wesen angenommen habe als sein großer Oheim. Dagegen scheint Xenokrates für die Ausbildung des Platonismus zu einem vielgliedrigen Stufenreich Wichtiges geleistet zu haben. Zu oberst stellt er die göttliche Monas, die auch als Zeus und Vater bezeichnet wird. An der Seite der

---

die mathematischen Zahlen. Der wesentlichste Unterschied ist wohl der, daß es sich hier, in der metaphysischen Kosmologie, um ein reales Prinzip handelt und handeln muß, das die der Vernunft gemäßen Proportionen wirkend auf die Körperwelt überträgt.

Digitized by Google

höchsten Einheit, aber ihr schon an Würde und Reinheit nachstehend, tritt die gleichfalls vergöttlichte Zweiheit (Dyás), die als ein weibliches Prinzip anzusehen ist. Die Gestirne sind sichtbare Götter. Die irdische Welt ist von göttlichen Kräften erfüllt. Dämonen vermitteln zwischen Göttern und Menschen. Man glaubt deutlich zu sehen, wie sich schon hier aus echt platonischen Lehren heraus der große Stufenbau göttlicher und dämonischer Prinzipien vorbereitet, der in späterer Zeit einem Jamblichos die Möglichkeit bieten sollte, allen Göttern und Dämonen des griechischen und orientalischen Kultus ihren bestimmten Platz im System anzuweisen. Dabei ist zweierlei von speziellerer Bedeutung. Fürs Erste wird häufig betont, daß Xenokrates eine starke Neigung für die triadische Gliederung besaß. Daß diese Gliederung aus der klassischen Form der interponierenden Lösung entspringt, beweisen die überlieferten Beispiele. Wird sie nicht nur als Haupteinteilung benützt, sondern auch in den dadurch gewonnenen Gruppen und Untergruppen weiter durchgeführt, so entsteht jener „Dreischritt der Methode", der in der späteren Entwicklung häufig, am eindruckvollsten, aber in anderer Ausgestaltung von Proklos verwertet wurde [1]). — Die andere Eigentümlichkeit ergibt sich aus der gleichfalls von Platon vorbereiteten Personifizierung der Prinzipien, die hier dazu geführt hat, eine weibliche Gottheit neben die höchste, männliche zu stellen. Es wäre eine lohnende Aufgabe, den Spuren einer Himmelskönigin in der antiken Philosophie nachzugehen. Nach rückwärts müßte man schließlich über Platon hinweg bis zu der pythagoreischen Zahlenlehre hinaufsteigen, in der die Zweiheit als gerade Zahl auf die Seite des Weiblichen tritt, während der Eins das Männliche entspricht. Daß nach Xenokrates, aber freilich weniger durch diesen als durch orientalische Einflüsse veranlaßt, die Vorstellung einer weiblichen Gottheit in vielen vom Platonismus beeinflußten Systemen wiederkehrt, ist leicht zu zeigen. Gomperz erblickt in der Lehre des Xenokrates „ein neues Beispiel jener uns schon vom Megariker Euklid und vom greisen Platon her bekannten Tendenz des Rückschlags, mittels dessen metaphysische Wesenheiten zu ihren theologischen Stammformen zurückzukehren lieben" (Grie-

[1]) An diesen hat dann jedenfalls Hegel in erster Linie gedacht, als er davon sprach, daß Kant die alte Triplizität wiedergefunden habe.

Digitized by Google

chische Denker, III, S. 5). Die Analogie mit der christlichen Vorstellung einer Himmelskönigin deutet aber — als Analogie, nicht als historische Quelle — zugleich vorwärts auf Anschauungen, die tief in das Leben der mittelalterlichen Menschheit eingegriffen haben.

E: Vom Statischen zum Genetischen

Eine philosophische Weltanschauung, die alle Veränderung und Entwicklung absolut ausschließt, ist nicht vollständig durchführbar — ich habe das in dem Abschnitt über die „radikalen Lösungen" genauer erörtert. Das äußerste, was gegenüber dem tatsächlichen Fließen des Gegebenen erreicht werden kann, ist die eleatische Lehre von der Scheinhaftigkeit dieses unmittelbaren Erlebens, über dem sich dann ein völlig Unveränderliches als das „wahrhaft Seiende" erhebt.

In diesem Sinne besitzt auch die ursprüngliche Konzeption der platonischen Ideenlehre einen überwiegend statischen Charakter. Zeller hat das zutreffend gekennzeichnet, wenn er an einer schon früher angeführten Stelle sagt, Platons Philosophie sei „von Hause aus" weit weniger auf die Erklärung des Werdens als auf die Betrachtung des Seins angelegt. Dennoch laufen, wie wir bei unserer Darlegung der „Beziehungen zwischen beiden Welten" (B) gesehen haben, mannigfache Tendenzen von oben nach unten und von unten nach oben, die historisch wichtige Ansätze zu einer dynamischen oder genetischen Auffassung enthalten. Wenn wir uns nun die Aufgabe stellen, die verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten zu schildern, die sich infolge des Eindringens einer mehr genetischen Denkweise in die Zweiwelten- und Stufensysteme durchgesetzt haben, so kann das hier nur in der Form einer vorläufigen Skizze geschehen.

Die Ausführung einer solchen Skizze wird aber durch den Umstand erleichtert, daß die drei Hauptmöglichkeiten, die wir angesichts unserer Fragestellung a priori entwickeln können, in der Geschichte der Philosophie tatsächlich durch große und eindrucksvolle Beispiele zu belegen sind. Die (nicht immer zeitlich gemeinte) Entwicklung, von der eine Zweiweltenlehre oder ein Stufensystem ergriffen wird, kann nämlich 1. überwiegend absteigend, 2. überwiegend aufsteigend, 3. in gleicher Weise auf-

Digitized by Google

und absteigend gedacht sein. Auch hier zeigt sich der tief im Platonismus begründete Parallelismus der Seins- und Wissenslehre; denn auch die Denkmethoden sind überwiegend deduktiv oder überwiegend induktiv, oder sie suchen „palintropisch" beide Wege zu vereinigen.

1. Die absteigende Entwicklung

Sobald wir uns auf die großen kosmischen Fragen beschränken, wird es sicher, daß das spätere platonische System an diese Stelle gehört. Freilich geht aus der Tiefe nicht nur von der Menschenseele, sondern von allen Sinnendingen aus ein „Streben" nach oben (Phaidon). Aber die Ausgestaltung der Kosmologie wird von Platon so durchgeführt, daß das Ganze sich in einer absteigenden Bewegung entwickelt.

Es ist bemerkenswert, daß der Philosoph im Timaios auch über das Eindringen genetischer Interessen in die Statik seines Systems eine „artige" Bemerkung gemacht hat. Es handelt sich dabei zunächst nur um die Staatslehre, die ja in der Politeia hauptsächlich in statischer Form vorgetragen worden war. Nachdem Sokrates den Inhalt der Staatslehre (mit einigen Umänderungen) in Erinnerung gebracht hat, stellt er an Timaios die Frage, ob dabei nicht doch etwas zu vermissen sei. Timaios verneint die Frage, aber Sokrates läßt sich dadurch nicht beirren. „So höret denn nun," fährt er fort (Tim. 19, B), „wie es mir mit dem Staate, den wir dargestellt haben, ergeht. Ich habe nämlich dabei ein ähnliches Gefühl, wie wenn jemand schöne Tiere betrachtete, sei es gemalte, sei es wirkliche, jedenfalls aber solche, die sich in Ruhe befänden, und wenn ihn nun das Verlangen ankäme, sie in Bewegung zu sehen und in einem ihnen angemessenen Kampfe." Demzufolge werden nun die Gedanken über die Staatsverfassung genetisch vorgetragen. Und das geschieht in der Weise, daß das vorher zeitlose Idealbild nicht etwa in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit verlegt wird: das, was Sokrates früher in anderer Form dargestellt hatte, soll nun ins Wirkliche übertragen werden, so daß die Bürger seines Idealstaates zu den realen Vorfahren der Athener werden (Tim. 26, D). — Diese absteigende Entwicklung aus einem vollkommenen Urzustande wird

Digitized by Google

aber sofort in ein umfassenderes Programm eingeordnet, und damit gewinnt jene Bemerkung über das in Bewegung geratende Gemälde eine unmittelbare Beziehung zu unserem Thema. Wir haben ja schon darauf hingewiesen, daß es sich im Timaios darum handelt, die Vorstellungen vom gerechten Menschen und von der geordneten Verfassung ins Kosmische zu erweitern. Und so wird denn von den Freunden des Sokrates (Tim. 27) die Aufeinanderfolge der Gesprächsgegenstände in der Weise bestimmt, daß zuerst der sternkundige Timaios über die Entstehung der Welt reden und mit der Natur des Menschengeschlechts endigen soll; hieran hat dann Kritias mit der Entwicklung des Staates in der angegebenen Weise anzuknüpfen.

Das ist also der große, nicht völlig durchgeführte Plan, der Platon vorschwebt. Benützen wir die uns geläufigen Ausdrücke „Natur" und „Geisteswelt", so besteht hier die Absicht, beide Welten in einer gewaltigen Entwicklung zu durchschreiten. Diese Entwicklung soll aber in absteigender Linie erfolgen: über die Sterne herab zur Erde und zum Menschen und dann von der vollkommenen Urzeit der Menschheit weiter bis in die sozialen Aufgaben der Gegenwart hinein. — Wie Platon den theokosmologischen Teil dieser Aufgabe im Timaios durchgeführt hat, können wir nicht im einzelnen darstellen; manches haben wir schon in anderen Zusammenhängen berührt. In großen Zügen läßt sich folgendes Bild zeichnen. Zuerst und zuoberst der Weltbaumeister, die Personifikation der Idee des Guten, die Platon auch als das „Eine" bezeichnet haben soll. Dann die Weltseele, die älter ist als der Körper des Kosmos. Dann der aus vier Elementen harmonisch gemischte Weltleib. Zuäußerst die Gestirne als sichtbare Götter. Im Mittelpunkt der Welt die Erde. Auf dieser die beseelten Organismen, deren Auftreten nach der Darstellung von Gomperz durch die uns bekannte Deszendenzlehre bestimmt ist. Auf den Mann folgt das Weib, dann erscheinen die Tiere, dann die Pflanzen.

— Die Lehre Plotins bildet die konsequente Durchführung der hier versuchten absteigenden Entwicklung; ihr Charakter wird durch die Worte bestimmt: „schöner ist das Woher, schlechter das Wohin" (III. Enn., Buch 8, Kap. 8). Plotin hat sich dabei, obwohl in seiner Weltanschauung sehr mannigfaltige Einwirkungen zu erkennen sind, als echter Platoniker ge-

Digitized by Google

fühlt. Er ist mit dieser Beurteilung seiner eigenen Lehre, soweit unsere Fragestellung in Betracht kommt, sicher im Recht: der Stil seines Denkens stammt im wesentlichen direkt und bei manchen von anderer Seite kommenden Einwirkungen doch indirekt aus dem Platonismus. Auch die wichtigsten unter den Mittelgliedern, die hier die Zweiweltenlehre vollends in ein Stufenreich verwandeln, sind uns — mit Ausnahme des Nus — schon bei Platon begegnet. Das höchste Prinzip, das „Erste", „Eine" und „Gute", wird unter Benützung platonischer Gedanken („jenseits des Seins" oder „Wesens") vollständig ins Suprarationale gesteigert. Zeller und viele mit ihm scheinen mir nicht genügend betont zu haben, daß der Neuplatonismus auch hier auf den Spuren seines Meisters wandeln konnte. Aber allerdings, Plotin ist in seinen zahlreichen Erörterungen dieses Punktes viel weiter gegangen. Und dabei gibt er bestimmte Gründe für jene von Platon vorbereitete Erhöhung an. Als oberste Einheit kann nämlich das „Erste" unmöglich ein Vernunftprinzip, also auch keine „Idee" mehr sein, weil alle Vernunft (wie gleichfalls aus dem alten Sonnengleichnis zu folgern war) schon den Gegensatz von Erkennen und Erkanntem, und damit die Zweiheit in sich birgt. Von diesem Einen aus gleiten wir nun in einer überzeitlich zu denkenden Deszendenz [1]) durch Mittelglieder abwärts, die sich als Ausstrahlungen aus der Überfülle des höchsten Prinzips Schritt um Schritt von dessen absoluter Vollkommenheit entfernen, wie sich die Lichtsphäre um eine leuchtende Flamme allmählich abhellt und schließlich in Finsternis verliert, während jene Flamme selbst ungeschwächt weiterleuchtet. Unter dem Einen steht die erste Dualität: der Nus mit den von ihm umfaßten Ideen. Hier schiebt sich (wie bei Philon der Logos) ein neues Mittelglied ein; die Ideen, die bei Platon durch die Ablösung von dem sie denkenden Individuum ihren Träger verloren hatten, gewinnen nun einen neuen Träger, dessen Stellung ihrer Würde entspricht. Der Nus ist der makellosen Vollkommenheit noch am nächsten und hat (wie Platons Logistikón) noch keine Tendenz nach abwärts: denn er richtet sich nur auf die Ideen und darüber empor auf das „Erste".

[1]) „Demnach ist alles Gewordene nicht in einem bestimmten Augenblick entstanden, sondern wurde ewig und wird ewig werden" (II. Enn., 9. Buch, 3. Kap.) Der Begriff der creatio continua wird durch diese emanatio continua vorbereitet.

Digitized by Google

Und wie Platon schon im Symposion betont hatte, daß Gott sich nicht selbst mit den Menschen vermische, sondern für seine Beziehung zum Irdischen einer Vermittlung bedürfe, so ist es auch hier nicht das Überseiende selbst, sondern der Nus, der die nächste, schon weniger vollkommene Ausstrahlung aus sich entläßt: die zweite große Hypostase ist die Weltseele.

Die Weltseele, die alle Einzelseelen und allgemeiner: alle Lebenskräfte in sich schließt, muß nun den Übergang aus dem Intelligiblen ins Phänomenale und Materielle ermöglichen. Hier ist auch in dem Stufensystem an der Stelle, wo sich ursprünglich der große Riß der Zweiweltenlehre auftat, noch deutlich die Naht zu erkennen. Wie soll jener Übergang erklärt werden? Aus dem Hinabgleiten droht ein Sprung und Sturz zu werden. Der Neuplatonismus steht vor der Frage, ob er, wie es andere Richtungen vor ihm getan haben, die platonische Lehre von dem Abfall der Einzelseele durch Übertragung auf die Weltseele zu kosmischer Bedeutung erheben soll. Die ganze Sinnenwelt entspränge dann dem Sündenfall der Seele des Alls; die versagende intellektuelle Vermittlung wäre durch eine Tat des Willens ersetzt; statt der Kontinuität wäre ein Sturz vorhanden. Das beabsichtigt aber Plotin keineswegs. Er widerspricht ausdrücklich der gnostischen Lehre von dem Abfall der Sophia: „wenn sie behaupten, die Seele habe geschaffen, indem sie ihre Flügel verloren habe, so erleidet solches die Weltseele nicht" (II, 9, 4). Dennoch finden sich in den schwierigen Ausführungen des Philosophen mehrere Stellen, die darauf hinweisen, daß sich in der Weltseele der Konflikt entgegengesetzter Tendenzen regt. Während der Nus, obwohl er der Erzeuger der Seele ist, sozusagen nicht abwärts blickt, heißt es von der Weltseele, daß sie einerseits diesem ihrem Vater zugewendet ist, aber andererseits doch „in eine entgegengesetzte Bewegung" übergeht und so mit ihren Wirkungen bis in das tierische und pflanzliche Leben hinabreicht (V, 2, 1). Damit hängt die Unterscheidung einer himmlischen und einer irdischen Aphrodite zusammen, die man geradezu als die Verkündigung einer doppelten Weltseele gedeutet hat (III, 5, 2f). Oder es wird gesagt, die Seele sei im Intelligiblen ungeteilt; es liege aber in ihrer Natur „geteilt" zu werden, und diese Teilung bedeute ein „Sichabwenden und Verkörpern"

(IV, 1). Wie dem auch sei, jedenfalls ist hier jene Naht, von der wir sprachen. Indem die Weltseele Raum und Zeit gebiert, sagt A. Drews („Plotin", Jena 1907, S. 129 f.), bricht dem Plotin „die Begriffsleiter, worauf er vom Einen zur Sinnenwelt hinabsteigt, genau an derselben Stelle auseinander, wie diejenige des Spinoza und Hegel, wie überhaupt jede Deduktion des gegebenen Daseins aus gewissen obersten Begriffen, nämlich beim Übergange von der Idee zur Natur, von der Vernunft zur Wirklichkeit, vom Intelligiblen, Ewigen und Unräumlichen zur sinnlichen, raumzeitlichen Erfahrungswelt."

Für diesen Abstieg in die Sinnenwelt müssen wir nun einen weiteren Hauptbegriff voraussetzen: die Materie. Es gibt im Intelligiblen eine intelligible Materie. Wir aber reden hier nur von der materiellen Grundlage der Sinnenwelt, die sich von jener sehr unterscheidet (II, 4, 3). Sie ist wie bei Platon [1]) die „Aufnehmerin" des Körperlichen (II, 4, 6), ohne Qualität, Quantität, Masse, den Sinnen nicht zugänglich und nur von einem unechten Denken erfaßbar. Sie muß zuerst da sein, ehe es Körper und Ort geben kann (II, 4, 12). Woher stammt sie? Ist sie ein selbständiges Gegenprinzip, das dem Einen und Guten in gleicher Ursprünglichkeit gegenübersteht? Man könnte das vermuten; denn sie ist auch das Urböse. Aber dann wäre das Gute nicht wahrhaft das Eine und Erste. Daher muß auch dieses äußerste Gegenstück des Guten mittelbar dem Guten entstammen. Wenn das Gute das Erste ist, so ist die mit dem Urbösen identische Materie das letzte, die äußerste Verfinsterung des Lichtes und damit das Böse. „Die Notwendigkeit des Bösen ist auch so zu begreifen: da das Gute nicht allein bleibt, so entstehe notwendig durch das Ausgehen von ihm oder, wenn man es so nennen will, durch das stete Hinuntersinken und sich Entfernen das absolut Letzte, nach dem nichts mehr entstehen konnte; dieses sei das Böse. Mit Notwendigkeit folge nämlich etwas dem Ersten, und diese Folge fordere auch ein Letztes. Dies aber sei die Materie, die nichts mehr von jenem an sich hat" (I, 8, 7).

Mit dieser (von Platon noch nicht gelehrten) Entstehung der Materie aus dem Immateriellen, der Finsternis aus dem Lichte, des Mangels aus der Fülle und damit des — negativ gedachten —

[1]) Auf die aristotelischen Elemente des Begriffs gehe ich nicht ein.

Digitized by Google

Bösen aus dem Vollkommenen vollendet sich erst die Ableitung aller Prinzipien aus dem Einen und Ersten. Dabei ist die Materie früher als die geformten Körper. Erst wenn sie vorhanden ist, kann die Seele die einzelnen körperlichen Gebilde gestalten, eine Entwicklung, die mit dem Himmel und den göttlichen Gestirnen einsetzt, um vom Monde ab ein dämonisches Zwischenreich zu durchschreiten und endlich die Erde mit ihren Bewohnern zu erreichen.

In diesem System geht also die große kosmische Entwicklung eigentlich nur nach abwärts. Die Rückkehr nach oben vollzieht sich in der Hauptsache allein bei der menschlichen Seele. An und für sich könnte man sich von den gegebenen Voraussetzungen aus auch eine Zurückverwandlung aller Emanationen oder Fulgurationen in das Urprinzip vorstellen. Dann wäre, wie H. Schwarz („Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie", I, 1913, S. 94) bemerkt, „die ganze Welt ein göttlicher Strahl, ausgeirrt aus dem Einen ins Nichts, und würde in innerem Vollwerden alles Wesens sich wieder zurücktrinken aus dem Nichts in den Lichtkreis des ewig Einen". Aber „nicht dem Auge Plotins malt sich so die Welt, ihm malt sich nicht so das ganze Sein der Welt. Erst bei Origenes stürmen und drängen [1]) alle Naturen der Dinge aus den Nebeln des Daseins, wo ihr Sosein in der Umarmung des Nichts verschattet, nach der Reinheit ihres Wesens in Gott zurück. Plotin lehrt das Gleiche nur von einem Flüchtlinge aus der Unendlichkeit in diese Endlichkeit, freilich dem wichtigsten und wertvollsten von allen — der Menschenseele" [2]). — Nur an einer Stelle der großen Konstruktion könnte man, soviel ich sehe, einen nicht weiter ausgebildeten Ansatz zur kosmischen Rückkehr nach oben erblicken. Aus dem höheren Sein entsinkt, wie schon angeführt wurde, zuerst die Materie. Plotin, sagt Zeller, zerlege den Vorgang der Verkörperung in zwei Momente: „er läßt die Materie zuerst hervorgebracht

---

[1]) Diese Ausdrücke sind wohl zu stark.

[2]) In dem Aufsatz über „die Lehre vom umfassenden Seelensein" (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 165, 1918, S. 19 f.) habe ich den dreifachen Aufstieg der Seele — den intellektuellen, ästhetischen und ethisch-religiösen — darzustellen gesucht. und daran anschließend die großartige Lehre Eckhart's von dem dreifachen „Ausgang" der Seele geschildert. Hier muß ich mich damit begnügen, auf diese Ausführungen zu verweisen.

Digitized by Google

und dann erst von der Seele erfüllt und gestaltet werden." Und dabei ist die Materie selbst das Urböse, das Körperliche ist ein abgeleitetes Böses und erst in dritter Linie kann die Seele, soweit sie sich dem Körperlichen hingibt, als böse bezeichnet werden. Hier liegt der Keim zu einer universellen Apokatastasis, der aber bei Plotin nicht zur Entfaltung gekommen ist.

Da uns einzelne Beispiele für viele dienen müssen, möchte ich nur noch darauf hinweisen, daß Proklos, der letzte bedeutendere Vertreter des Neuplatonismus und der hellenischen Philosophie überhaupt, von unserer Fragestellung aus ein besonderes Interesse zu bieten scheint. Er hat in einer gewaltigen Arbeitsleistung den ganzen Neuplatonismus, ja die ganze hellenische und orientalische Götterlehre zu einer großen logischen „Symphonie" vereinigt. Der Rhythmus, der seine Komposition beherrscht, ist der Dreitakt. Dieser Dreitakt ist nach unserem dritten Schema geordnet, das an das Schicksal der Seele bei Platon und Plotin erinnert: ein Ausgangspunkt, ein Heraustreten aus ihm und die Rückkehr zu ihm. Trotzdem bleibt es aber in Hinsicht auf die makrokosmische Entwicklung bei der absteigenden Richtung allein. Das wird dadurch möglich, daß die Rückkehr niemals wieder völlig emporführt, so daß man diese Art der Hinableitung mit einer Spirale verglichen hat, die sich in jeder Windung wieder etwas nach oben erhebt, aber nie so weit, wie sie vorher abwärts geführt hatte — ein Gegenstück zu den aufwärts steigenden Triaden des Hegelschen Systems [1]).

2. Die aufsteigende Entwicklung

Der Gedanke einer ausschließlich oder doch überwiegend aufsteigenden Entwicklung der Welt ist dem Altertum kaum so geläufig gewesen wie der „fortschrittlich" denkenden neueren Zeit. Wenn man sich fragt, ob das platonische Abwärtsdenken im Kreise seiner Schüler und Nachfolger auch entgegengesetzte Strebungen hervorgerufen habe, so muß man bei der Bejahung der Frage eine gewisse Vorsicht walten lassen. Hier wäre an erster Stelle der Neffe Platons, Speusippos, zu erwähnen. Aristoteles berichtet von ihm (Met. XII, 7), er habe angenommen, das

[1]) Hegel hat sich stark für Proklos interessiert und ihn als „die Spitze der neuplatonischen Philosophie" bezeichnet.

Digitized by Google

Schönste und Beste sei nicht im Anfang (Arché). Nimmt man diese Worte für sich allein, so könnte man sie geradezu als Motto auf das Titelblatt des Buches „Der Pragmatismus" von W. James setzen. In Wirklichkeit ist eine so weitgehende Deutung schwerlich erlaubt; es scheint sich zunächst nur um eine logische Unterscheidung der von dem greisen Platon identifizierten Begriffe des „Einen" und des „Guten" zu handeln, wobei die Befürchtung mitsprach, daß andernfalls auch das Viele und das Böse zusammenfallen müßten, wodurch das Böse zu einem Urprinzip würde. Trotzdem wird man daran festhalten dürfen, daß hier der Gedanke anklingt, die Vollkommenheit nach vorwärts, ins Posterius zu verlegen, womit die Möglichkeit einer aufsteigenden Weltentwicklung gegeben ist. Dabei ist es bemerkenswert, daß Speusippos seine Ansicht auch mit dem Hinweis auf das Wachstum der Organismen begründet hat, indem er betonte, daß die Anfänge der Pflanzen und Tiere zwar die Ursachen des Wachstums, aber doch noch nicht das Schöne und Vollendete in sich enthalten, das vielmehr erst in ihren Wirkungen hervortrete. — Das Vorbild des organischen Wachstums spielt wohl auch sonst häufig herein, wenn sich die Vorstellung von einer aufsteigenden Entwicklung regt.

Aristoteles, den wir hier gleichfalls nennen müssen, verwirft zwar dieses Argument des Speusippos, da der Keim oder Samen, wenn er auch unvollkommener sei als der aus ihm entstandene Organismus, selbst wieder das Vollkommene voraussetze. Trotzdem macht sich die Erinnerung an das organische Wachstum auch bei ihm gerade in jenen Teilen seines Weltbildes geltend, die den Gedanken an eine aufsteigende Entwicklung nahe legen. Denn wenn Aristoteles das alte Problem des Werdens dadurch zu lösen sucht, daß er das Stoffliche als die reale Möglichkeit oder Anlage betrachtet, die sich unter dem Einfluß der gestaltenden Form aus der Potenzialität zum aktuellen Sein entfaltet, so ist trotz der analogiehaften Ausdehnung des Gedankens auf alle möglichen Relationen die erfahrungsmäßige Grundlage der ganzen Verhältnisse sicher bei dem Lebendigen zu suchen, wie denn auch Gomperz („Griechische Denker", III, 67) betont, „daß die eigentliche Heimat dieser Kategorien das Naturleben, insbesondere das organische ist, das sowohl in den Stufen des Wachstums als in der Stufenreihe der Wesen eine fortschreitende Ver-

Digitized by Google

wirklichung vorher rudimentärer Ansätze und nur angedeuteter Anlagen aufweist."

Für unser Problem ist an dem aristotelischen Gegensatz von Stoff und Form der Begriff der relativen Stofflichkeit besonders wichtig, den wir schon früher (S. 102) berührt haben; was in einer Hinsicht schon als aktuelles Sein anzusehen ist, kann in anderer als bloße „Möglichkeit" betrachtet werden; der behauene Stein ist geformtes Sein gegenüber dem unbehauenen und doch wieder Stoff im Verhältnis zum Hause, dessen Bestandteil er werden soll. Nimmt man hinzu, daß der Stoff trotz aller Hinneigung zur Form doch auch ein Prinzip des Widerstandes bildet und so zur Ursache der Unvollkommenheit wird, so scheint sich daraus mit größter Deutlichkeit die Konzeption eines aufsteigenden Stufenreiches zu ergeben, in dem das Widerstreben der Materie schrittweise in immer höheren Gestaltungen überwältigt würde. Von der ersten Materie gelangten wir dann durch unendlich viele Mittelstufen aufwärts, bis unser Denken bei dem actus purus, dem ganz unstofflichen göttlichen Geiste sein Ziel fände. Als eine Teilstrecke dieses weiten Weges könnten wir die Entwicklung ansehen, wie sie der Philosoph in dem achten Buch der „Naturgeschichte der Tiere" (Kap. I) geschildert hat: „Von den seelenlosen Wesen aus schreitet die Natur allmählich zu den Tieren hinüber, so daß die Stetigkeit des Überganges die Grenzen verwischt und uns über die Zugehörigkeit des in der Mitte Liegenden vielfach im unklaren läßt. Zunächst kommt das Reich der Pflanzen, das in seinem Innern gleichfalls derartige gradmäßige Unterschiede aufweist, als Ganzes aber im Vergleich mit dem Tierreiche als unbeseelt erscheint. Der Übergang von den Pflanzen zu den Tieren ist wieder ein kontinuierlicher."

Aber wie weit hat Aristoteles diese Konsequenz selbst durchgeführt? Wir stoßen da wieder auf verschiedene Schwierigkeiten und Bedenken. Das Eine ist jedenfalls ganz sicher: jene aufsteigende Organismenreihe ist nicht als eine Abstammungslehre zu deuten, die die höheren Arten genealogisch aus niedrigeren ableitet. Aber darum könnte doch eine zeitliche Aufeinanderfolge der Arten gemeint sein, indem sich die Form erst in schrittweise vollzogener Überwindung der Materie zu höheren Gestaltungen erheben würde. Man denke etwa an eine Vorstellungsweise, wie sie in den Worten Schellings zum Ausdruck kommt: „Man wird

Digitized by Google

. . . versucht werden, zu glauben, daß bei allen verschiedenen Gestaltungen, welche es (das Individuelle in der Natur) durchwandelt, der schöpferischen, in ihr wirksamen Natur ein gemeinschaftliches Ideal vorgeschwebt habe, dem das Produkt allmählich sich annähert; die verschiedenen Formen, in die es sich begibt, selbst werden nur als verschiedene Stufen der Entwicklung einer und derselben absoluten Organisation erscheinen." „Die Behauptung" dagegen, „daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmähliche Entwicklung auseinander sich gebildet haben, ist Mißverständnis einer Idee, die in der Vernunft liegt" („Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", Schellings Werke, erste Abt., Bd. III, S. 33, 63). Einer solchen Deutung steht jedoch die aristotelische Lehre von der Ewigkeit des Kosmos entgegen. Daß infolgedessen auch die Arten der Organismen von Ewigkeit her bestehen, hat Aristoteles zwar „an keiner Stelle seiner uns erhaltenen Schriften ausdrücklich ausgesprochen" (Zeller); aber diese Auffassung scheint sich doch aus seiner Annahme zu ergeben, daß sich bei der höchsten Art von Lebewesen, den Menschen, die gleichen Entdeckungen im Wechsel der Kulturzustände schon unendlich oft wiederholt haben. „Für Aristoteles", sagt daher Gomperz (III, 120) „. . . hat es im Bereich des Organischen nur ein Nebeneinander des Niedrigeren und Höheren, nicht ein Nacheinander, geschweige denn ein Auseinander gegeben." Ob daher Stellen wie die vorhin angeführte die Aufeinanderfolge nur unter einem gewissen Zwang der Sprache zum Ausdruck bringen, oder ob sie doch ernstlicher gemeint sind und damit in Widerspruch mit jener nicht ausdrücklich gelehrten Folgerung aus der Ewigkeit des Kosmos stehen, ist wohl schwer zu entscheiden. Immerhin wird man sich daran erinnern dürfen: die logische Unvereinbarkeit zweier Gedanken schließt erfahrungsgemäß nicht aus, daß derselbe Philosoph beide gehegt hat.

So bliebe denn, wenn wir durch diese Bedenken zurückgeschreckt werden, nur noch die bescheidene Möglichkeit übrig, daß Aristoteles wenigstens logisch und methodisch den zum Vollkommeneren aufsteigenden Weg durchgeführt habe. Aber auch in dieser Formulierung können wir den Philosophen nicht

Digitized by Google

gut dem hier zu besprechenden Denkstil zuordnen. Um das zu zeigen, genügen folgende Sätze aus Zellers Darstellung: „Nachdem die Natur von der äußersten Himmelssphäre bis zur Erde herab eine stetige Abnahme der Vollkommenheit gezeigt hatte, erreicht sie auf dieser den Wendepunkt, in welchem die absteigende Stufenreihe des Seins in eine aufsteigende übergeht, und nachdem schon durch die Mischung der Elemente die Bedingungen für die Entstehung lebender Wesen gegeben waren, sehen wir das Leben in diesen von seinen ersten schwachen Anfängen aus zu seiner höchsten Erscheinung im Menschen sich entwickeln." Hiernach wäre Aristoteles eher zu der im Folgenden besprochenen dritten Gruppe von Erscheinungen zu rechnen. — Man wird also höchstens sagen können: da, wo unser Philosoph von der Vorstellung einer in Stufen fortschreitenden Überwindung der Materie durch die Form ausgeht, tritt bei ihm der Entwicklungsgedanke am stärksten hervor, und zwar in der Form einer Entwicklung, die sich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen erhebt; diese Vorstellung hat einen wesentlichen Anteil an dem Eindruck, den seine Weltanschauung auf die Späteren gemacht hat; aber sie ist für sein System selbst nicht durchaus bestimmend.

Wir gelangen auf etwas festeren Boden, wenn wir uns dem größten Stufensystem der neueren Zeit zuwenden: der Philosophie des Leibniz. Wenn diesem Denker der hinreißende sittliche Schwung Platons fehlt, so ist seine Monadenlehre in ihrer kühlen formalen Schönheit vielleicht doch das vollkommenste Gebilde, das der metaphysische Bautrieb der Menschen geschaffen hat. Diese Vollendung ist um so erstaunlicher, als die Monadologie bekanntlich Gedanken aus weit voneinander entfernten Weltanschauungen in sich vereinigt hat. Daß dabei für den Anblick des Ganzen die platonische [1]), und zwar besonders die neuplatonische Philosophie von großer Bedeutung ist, kann man leicht erkennen. Haben wir doch auch hier ein Stufenreich vor uns, dessen einzelne Teile sogar im Anklang an Plotin als „fulgura-

[1]) „En effet, de tous les anciens philosophes Platon me revient le plus par rapport à la métaphysique" (Leibniz an Bourguet, 3. Brief).

Digitized by Google

tions continuelles de la Divinité" bezeichnet werden [1]). Ja, man kann an diesem modernen Stufensystem trotz der unendlich vielen, ein Kontinuum bildenden Vermittlungen noch immer die Stelle bezeichnen, wo der alte Dualismus der Zweiweltenlehre eine nicht ganz verwischte Spur hinterlassen hat: die Grenze zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade geht durch die Seele hindurch, die sich bei dem Menschen über die Spiegelung der geschaffenen Natur zum Schöpfer selbst erhebt. — Daß nun in dieser Monadenwelt der Zug nach oben dominiert, gehört zu den nachhaltigsten Eindrücken des Systems. Freilich, sie ist eine von Gott geschaffene Welt, so daß das höchste Sein doch auch im Anfang der Entwicklung steht. Aber als Schöpfung scheint sie durchaus von dem optimistischen Prinzip des Aufstiegs beherrscht zu sein. In Schillers Gedicht auf die „Freundschaft", die er mit dem allgemeinen Streben nach der großen „Geistersonne" in Zusammenhang bringt, gelangt diese Vorstellung des aufsteigenden Stufenreiches mit deutlichen Anklängen an die Monadenlehre zum Ausdruck:

Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.
Arm in Arme, höher stets und höher,
Vom Mongolen bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüt'gen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit.

Die von Leibniz vertretene optimistische und teleologische Weltauffassung mußte sich aber mit dem mechanistischen Ideal auseinandersetzen. Es ist überhaupt interessant, zu beobachten, wie gerade die Rücksicht auf diese moderne Form der Naturerklärung die großen metaphysischen Denker der Epoche beeinflußt hat. Descartes hatte die mechanistische Deutung des Physischen und Physiologischen mit der alten Seelenmetaphysik vereinigt, indem er die physische und psychische Welt auf zwei gänzlich verschiedene Arten von Substanzen zurückführte. Spinoza erdachte den psycho-physischen Parallelismus, der zwar das Seelische nicht materialistisch vergewaltigte, aber

[1]) Man vergleiche zu dieser Stelle die Deutung der prästabilierten Harmonie durch Lotze („Geschichte der Ästhetik in Deutschland", 1868, S. 6).

Digitized by Google

doch alle Teleogie ausschloß, da hier die Ordnung und Verknüpfung der Ideen „dasselbe" war wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Bei Leibniz, der als Metaphysiker durchaus teleologisch gerichtet war und trotzdem das größte Interesse für die mechanistische Weltanschauung hegte, stoßen wir auf Spuren einer anderen Anwendung der „parallelistischen" Denkweise, die auch nach ihm in mancherlei Ausgestaltungen hervorgetreten ist [1]), nämlich auf einen (von ihm als Harmonie bezeichneten) Parallelismus von Kausalität und Finalität. Soweit seine Gedanken diese Richtung einschlagen, verfährt er in ähnlicher Weise, wie später Paulsen in seinem psychophysischen Parallelismus. Wie Paulsen die beiden „Reihen" nicht als gleich real betrachtet, wie ihm die physische Seite im Gegensatz zu der psychischen als bloßes Phänomen gilt, so ist in der Monadenlehre das wahrhaft Seiende (für Gottes Erkennen allein Vorhandene) in dem teleologisch bestimmten Innenleben der Monaden zu suchen, während die räumlich-körperliche Außenwelt mit ihren mechanischen Bewegungen nur eine Erscheinung für das verworrene Vorstellen ist. „Vous me jugez fort bien", schreibt Leibniz in dem ersten Brief an Bourguet, „que mes Monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'appetit), dont les corps ne sont que des Phénomènes". Da nun das wahre und innere Wesen der Monaden lebendige, zielstrebige Entwicklung ist, so ergibt sich hieraus die angegebene Konsequenz, die unter den Begriff der Harmonie fällt, aber auch als eine besondere Form des Parallelismus bezeichnet werden kann [2]). Von innen betrachtet haben wir überall Seelen oder seelenähnliche Kräfte vor uns; sie handeln „selon les loix des causes finales par appétitions, fins et moyens"; von außen oder verworren betrachtet, haben wir (als sinnliche Erscheinung jenes Seienden) die Körper; sie handeln „selon les loix des causes efficientes ou des mouvements". „Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux" (Monadol. § 79).

[1]) Ich werde in dem letzten Hauptabschnitt hierauf eingehen.

[2]) Der Ausdruck „Parallelismus" wird von Leibniz selbst gebraucht, so in seiner Schrift über „Die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste".

Digitized by Google

Von diesen Voraussetzungen aus gewinnt man erst eine richtige Vorstellung von der ganzen Bedeutung des Entwicklungsgedankens für die Monadenlehre. Es handelt sich nicht nur darum, daß dieses Stufenreich, wenn ich so sagen darf, die ästhetische Illusion des Emporstrebens erzeugt, wie das etwa der Schilderung in Schillers Gedicht entspricht; sondern wir müssen annehmen, daß sich die Elemente des Systems ihrem innersten Wesen nach in einer realen, einer lebendigen Entwicklung auf das Telos der Vollkommenheit befinden. Es spielt sich also in Wirklichkeit ein „progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi" ab („De rerum originatione radicali", 1697, Opera, Erdmann, S. 150). Dabei mag es Schwankungen geben, die aber der tiefer Blickende als Mittel zu höheren Gestaltungen erkennt („prodesse ad consequendum aliquid maius"). Jedenfalls muß jede einzelne Monade auf diese zunehmende Annäherung an das Höchste angelegt sein, eine ewige Annäherung, die wegen der Unendlichkeit der Grade niemals am Ziele anlangt („nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri") und bei der es in dem unerschöpflichen Abgrund des Seienden („in abysso rerum") immer und immer noch schlummernde Elemente gibt, die zum Eintritt in den Entwicklungsprozeß bereit liegen („partes sopitas adhuc excitandas et ad maius meliusque ... provehendas").

Wir können uns hier nicht mit der Frage beschäftigen, wieweit sich dieser großartige Optimismus oder Meliorismus mit der Annahme verträgt, daß die Welt schon bei der Schöpfung die vollkommenste unter allen möglichen Welten war. Leibniz selbst hat hier eine Schwierigkeit gesehen. Er unterscheidet in einem Brief an Bourguet (1715) zwei resp. drei Hypothesen: 1. eine immer gleichmäßig vollkommene Natur („que la nature est toujours également parfaite"); 2. eine Natur von stets wachsender Vollkommenheit („qu'elle croit toujours en perfection"); im zweiten Falle kann es sich a) um eine von Ewigkeit her zunehmende, b) um eine an einem bestimmten Ausgangspunkt einsetzende Vervollkommnung handeln. Ein sicheres Mittel, um zwischen diesen Annahmen zu entscheiden, steht ihm, wie er ausdrücklich bemerkt, nicht zur Verfügung [1]). Ich begnüge mich damit, jene Stellen aus der älteren Schrift „de rerum originatione"

[1]) Lessing hat diese Dinge in seinem Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen" genauer besprochen.

Digitized by Google

angeführt zu haben, die deutlich für die zweite Hypothese sprechen. Sie stimmen, wie mir scheint, mit den metaphysischen Grundgedanken der Monadenlehre gut überein. Die Schwierigkeit ist aber aus einem anderen Grunde der Beachtung wert. Denn offenbar hängt sie mit dem Gedanken der Weltschöpfung zusammen, der, im eigentlichen Sinne genommen, für die Monadenlehre kaum eine notwendige Voraussetzung darstellt. Sobald Gott als Weltschöpfer das Proton bildet, ist, wie wir schon angedeutet haben, die aufsteigende Entwicklung nicht allbeherrschend. Ein völlig reiner „Meliorismus" wird in dem vollkommensten Sein nicht das Proton, sondern nur das Eschaton erblicken.

Diesen Weg hat aber William James in seinem „Pragmatismus" beschritten. Wenn ich seine Anschauungen als letztes Beispiel anführe[1]), so muß ich sogleich vorausschicken, daß wir bei ihm das Gebiet der Zweiweltenlehren ebenso wie das der Stufensysteme verlassen. Aber ein gewisser Konnex mit dem Platonismus (und Eleatismus) bleibt auch hier noch erhalten. Es handelt sich nämlich bei James abermals um die alten Dualismen des Vielen und Einen, des Relativen und Absoluten, des Unvollkommenen und Vollkommenen. Was dabei ursprünglich in zwei verschiedene Welten verlegt war, das gehört schon in den Stufensystemen einer einzigen großen Reihe an. Diese eine Reihe wird nun für James zu der empirischen Welt, in der wir leben. Sie ist in einer zeitlichen Entwicklung begriffen. Diese Entwicklung aber ist so gedacht, daß die Einheit, das Vollkommene und Absolute überhaupt nicht mehr am Anfang stehen, sondern ausschließlich das ideale Ziel bilden, auf das alles Werden hinstrebt. Um es mit Einem Satze auszusprechen: Gott als absolute Vollkommenheit liegt in der Zukunft und nur in der Zukunft.

Die Erkenntnis, daß die Eigenart des metaphysischen Denkens nicht nur von dem Verstand, sondern auch von dem „Temperament" mit seinen Wünschen und Strebungen abhängig ist, kommt bei James in der eigentümlichen Methode zum Ausdruck, mit

[1]) Mit der Monadenlehre stehen die großen spekulativen Systeme von Schelling und Hegel in innerem Zusammenhang. Das „Reich der Natur und der Gnade" bereitet die Philosophie der Natur und des Geistes vor. Hegels Dialektik geht durch beide Gebiete in aufsteigender Entwicklung hindurch.

Digitized by Google

der er in den Kampf entgegengesetzter philosophischer Theorien eingreift. Dabei wird das rein theoretische Interesse für das Woher gänzlich durch das praktische für das Wohin verdrängt. Es ist der Standpunkt Goethes: „Was fruchtbar ist, allein ist wahr". So wird z. B. der Streit zwischen Gottesglauben und Materialismus völlig sinnlos, solange man bloß das Woher berücksichtigt, also entweder Gott oder die Materie als das Prinzip betrachtet, aus dem alles geworden ist. Denn das Resultat, das Universum, in dem wir tatsächlich leben, bleibt mit allen seinen Eigenschaften genau dasselbe, einerlei ob es ein Produkt des Schöpfers oder eine ewige Maschine ist; und da es sich so verhält, ist der Zwist der Rückwärtsschauenden ein leerer Wortstreit. Einen Sinn hat die Alternative nur dann, wenn wir fragen, was sie uns für die Zukunft bedeutet. Und da lautet die Antwort: der Materialismus einen trostlosen Ausblick, der unser Streben lähmt; Gott eine Verheißung, die uns mit Hoffnung erfüllt und zum Schaffen kräftigt.

Von diesen Voraussetzungen aus bestimmt sich die Stellungnahme des Pragmatismus zu den vorhin genannten Gegensätzen. Das Ergebnis ist dieses: weder Pessimismus noch Optimismus, sondern Meliorismus. Die Welt ist durchaus noch nicht vollkommen, aber sie soll es werden. Vieles ist in ihr noch zerspalten, ungeordnet, disharmonisch. Nichts beweist uns, daß im Anfange eine einheitliche Ursache und ein einheitlicher Plan stand. Hinter uns liegt kein goldenes Zeitalter. Aber in all dem Nebeneinander und Durcheinander mit seinen Zufälligkeiten und Mißklängen gibt es doch jetzt schon weitherrschende Gesetzlichkeiten. Und da die von uns geschaffene Kultur ja ebenfalls zur „Welt" gehört [1]), so existieren auch bereits ausgedehnte Zweckzusammenhänge. Mit jeder Vermehrung dieser Zusammenhänge, an denen wir selbst mitarbeiten können, wächst die Einheit der Welt. Vielleicht haben sich auch die von uns vorgefundenen kausalen Gesetzlichkeiten erst allmählich entwickelt, gerade wie wir menschliche Systeme infolge menschlicher Bedürfnisse sich entwickeln sehen. Was uns die Zukunft bringt, ist nicht sicher. Ob einmal mit vollem Rechte gesagt werden kann: ein Gesetz, ein Zweck, ein allumfassendes

[1]) So setzt auch Leibniz in die Lehre vom progressus totius universi den Kulturfortschritt ein: „quemadmodum nunc magna pars terrae nostrae culturam recepit et recipiet magis magisque" (De rerum originatione radicali, am Schluß des Aufsatzes).

Digitized by Google

Bewußtsein, wir wissen es nicht. Aber das wissen wir, daß wir auf die Vollkommenheit des Ganzen an unserem Teil hinarbeiten können. Und der Pragmatismus fordert die Menschen auf, sich freudig in diese Arbeit hineinzustellen, an der, wie er hofft und glaubt, auch höhere Mächte mitschaffen, Mächte, die am Werke sind, die Welt „in derjenigen Richtung zu erlösen, die unseren Idealen entspricht" (W. James, „Der Pragmatismus" übersetzt von W. Jerusalem, 1988).

Sehen wir davon ab, daß alles Überweltliche hier zur empirischen Zukunft und damit zum Innerweltlichen wird, so haben wir in der Denkweise von James das Gegenstück zur neuplatonischen Auffassung vor uns. Wenn Plotin lehrte: „das Schönere liegt im Woher, das Wohin ist das Schlechtere", so ruft James aus: alles Vollkommene gilt mir nur als ein „Ultimate".

3. Die Vereinigung der ab- und aufsteigenden Entwicklung.

Die vollständigste Überwindung eines „vertikalen Dualismus" durch Zwischenstufen tritt da ein, wo die Umwandlung des Statischen in das Dynamische (Genetische) „palintrop" wird, d. h. wo eine doppelte Entwicklungsreihe vom Höchsten zum Tiefsten und vom Tiefsten wieder zum Höchsten führt. Wird dabei der Ausgangs- und Zielpunkt als Einheit gedacht, so entsteht eine Verbindung der interponierenden und monistischen Denkweise.

Wir haben gesehen, daß die Mehrzahl der bisher betrachteten genetischen Lösungen bereits Spuren einer solchen Verbindung des Hinauf und Hinab aufwies, und wir sprachen darum im allgemeinen nur von einem Überwiegen der absinkenden oder aufstrebenden Linie. Als einziges Beispiel eines vollständigen Kreislaufs der ein Stufensystem durchfließenden Bewegung wollen wir die Lehre des Origenes anführen. Wir stehen dabei allerdings vor einer schwierigen Aufgabe. Denn das philosophische Hauptwerk des Origenes (*περὶ ἀρχῶν*) ist, abgesehen von Fragmenten, nur in der lateinischen Übersetzung des Rufinus erhalten, der vieles weggelassen und verändert hat [1]). Von größter Wichtigkeit sind daher die ergänzenden Belegstellen aus Briefen

[1]) Vgl Karl Müller's „Kritische Beiträge" in den Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1919.

Digitized by Google

des Hieronymus, die in der Sammlung „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ (V. Bd., Origenes, 1913) von dem Herausgeber Paul Koetschau unter dem Texte mitgeteilt werden.

Wenn wir uns fragen, wo die philosophischen Vorbilder oder Analogien zu der hier zu besprechenden Anschauungsweise zu suchen sind, so werden wir von vornherein betonen müssen, daß bei den ersten systematischen Versuchen der christlichen Philosophie (gerade wie bei den letzten der hellenischen) mannigfaltige Einflüsse aus dem Orient zu berücksichtigen sind, Einflüsse, die zum Teil auf die Mythologien Vorderasiens und Ägyptens zurückverweisen. Wieweit das auch für die Konzeption einer palintropen Entwicklung bei Origenes zutrifft, muß ich dahingestellt sein lassen. Sehen wir aber von diesen Quellen ab, so bleibt immer noch die Frage übrig, welche Ansätze und Analogien zu unserer „Lösung“ sich in der älteren hellenischen Philosophie finden. Man wird die Antwort geben können, daß in der Hauptsache zwei Vorstellungen in Betracht kommen, die wir kurz als den kosmologischen und den anthropologischen Kreislauf bezeichnen können.

Dem kosmologischen Kreislauf des Geschehens begegnen wir in der vorsokratischen Philosophie wiederholt. Dabei ist wohl neben den pythagoreischen Anschauungen von der ewigen Wiederkehr die Philosophie Heraklits am wichtigsten. Der auf- und absteigende Weg der Umwandlungen ist für ihn „ein und derselbe“. Alles entsteht aus Einem und alles kehrt in Eines zurück. Es gehört zur Harmonie der Welt, daß das göttliche Urfeuer in Stufen vom Feineren zum Gröberen absteigend in die anderen Elemente übergeht und durch dieselben Stufen hindurch wieder aufsteigend den Urzustand erreicht. Dabei ist nach Aristoteles die Rückkehr so aufzufassen, daß schließlich alles in Feuer aufgeht; die Stelle „alles wird das hereinbrechende Feuer richten und ergreifen“ klingt in der Tat so, als sei damit ein Weltuntergang im Urprinzip gemeint. — Von Heraklit aus führen verbindende Fäden zu der so einflußreichen Stoa hinüber, mit deren Lehren Origenes vertraut war. Die Stoiker waren der Ansicht, daß das feinste, ätherglеiche Feuer das ursprüngliche, weltbildende Element sei. Aus ihm entstehen die gröberen Erscheinungen des Feuers und die anderen

Digitized by Google

Elemente. Alles Entstandene verwandelt sich aber im Weltenuntergang wieder in das Urfeuer zurück (Ekpyrosis). Damit haben Zenon und Kleanthes die pythagoreische Theorie von der Wiederkehr des Gleichen verbunden: nach jedem Weltuntergang wird eine neue Welt entstehen, die den Lauf der vorausgegangenen bis ins einzelne genau wiederholt. Hier begegnen wir also der Vorstellung eines kosmischen Kreislaufs, und sie gewinnt, wie betont werden muß, zugleich eine religionsphilosophische Bedeutung, da das Urprinzip in diesen pantheistischen Systemen göttlich ist.

Der anthropologische oder psychologische Kreislauf ist uns bekannt. Von der Seelenmystik der Pythagoreer her (die also in jenem wie in diesem Zusammenhang zu nennen sind) bildete sich die platonische Lehre vom Abfall der Seele und ihrer Wiedererhöhung zum Göttlichen aus. Plotin (der jüngere Zeitgenosse des Origenes) hat gerade den aufwärtsgehenden Weg, also die Rückkehr der Seele genauer geschildert, indem er die Stufen der Veredelung und Erlösung bestimmte. Aber dieser aufwärtsgehende Weg bezog sich bei ihm wie bei Platon im wesentlichen nur auf die menschliche Seele, so daß wir seine Philosophie in die erste Gruppe einreihen mußten. — Eine vollständigere Lösung der Aufgabe wird daher erst dann erreicht sein, wenn sich in einem System die psychologische Auffahrt zu einer kosmischen Rückkehr alles Seienden in das Urprinzip gestaltet, so daß beide Gedankengänge vereinigt werden. Das trifft aber für die Lehre des Origenes zu.

Wer — von der Freiheit des hellenischen Philosophierens herkommend — den Anfang der Schrift „de principiis (περὶ ἀρχῶν) liest, der erhält sofort den Eindruck einer ihm ungewohnten Situation. Der christliche Philosoph ist an ein System von Voraussetzungen gebunden, an dem er nicht rütteln darf und will: die geltende Glaubenslehre (das kirchliche Kerygma). Sobald aber Origenes einige Hauptpunkte dieser Überzeugung aufzählt, wird der erste Eindruck durch einen zweiten modifiziert: der kluge Denker führt jene Punkte auch darum an, weil er die Lücken aufweisen will, wo die Glaubenslehre noch der festeren Bestimmungen entbehrt. So wird z. B. durch das Kerygma die Existenz des heiligen Geistes verbürgt; über sein Wesen und seinen Ursprung muß

Digitized by Google

jedoch noch weiter nachgeforscht werden. Hier behält also die philosophische Spekulation freien Spielraum. Aber auch das kann noch nicht genügen. Origenes gewinnt eine viel größere Freiheit des Philosophierens gerade durch dasjenige Denkmittel, welches uns in diesem ganzen Abschnitt beschäftigt. Wie es Stufen des Seins gibt, so gibt es auch Stufen in dem Verständnis des Seienden. An Stelle des Entweder-Oder einer wahren oder irrtümlichen Deutung tritt ein Mehr oder Minder in der Klarheit und Tiefe der Auffassung [1]). Das, was Jesus Christus dem Volke geoffenbart hat, ist natürlich wahr, und gerade in der Art dieser Offenbarung liegt ein wesentlicher Vorzug der christlichen Lehre gegenüber der heidnischen Philosophie, die sich nur an engere Kreise richtet. Es gibt keine bessere Form, betont Origenes in der Schrift gegen Celsus (Buch I, Kap. 9), um die Wahrheit dem Volke zu verkünden. Aber erst die logisch begründete Weltanschauung, die sich an die philosophisch Gebildeten wendet, erkennt mit voller Klarheit den tiefsten Sinn der Glaubenslehre. Sie erst erfaßt z. B. die ganze Bedeutung des ewigen Prinzips, das hinter der zeitlichen Erscheinung des historischen Jesus steht: „primo illud nos scire opportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit" (De principiis, I. Buch, 2. Kap.). Von der so gewonnenen Freiheit hat Origenes einen recht weit gehenden Gebrauch gemacht, wie man besonders aus Hieronymus ersehen kann, (der freilich manches als positive Behauptung anführen mag, was Origenes nur als eine Möglichkeit neben anderen besprach).

Die Ergebnisse jenes tiefer dringenden Denkens führen aber zu einem Stufensystem. Daher müssen schon die der Trinität entsprechenden Prinzipien so gedacht werden, daß Vater, Sohn und Geist als drei Stufen von abnehmender Machtvollkommenheit erscheinen [2]). Zu oberst steht Gott-Vater als höchste Einheit:

---

[1]) Origenes unterscheidet einen somatischen, einen psychischen und einen pneumatischen Schriftsinn (vgl. De princ. IV., Kap. 2, § 4).

[2]) Zu diesem dem „Subordinatianismus" entsprechenden Standpunkt vgl. Fr. Loofs, Dogmengeschichte, § 28, 4 b, 5; die Stelle: „nihil in trinitate maius minusve" sei wahrscheinlich nur ein Zeichen der Orthodoxie des Rufinus.

Digitized by Google

„ex omni parte μονάς et ut ita dicam ἑνάς" (I. Buch 6. Kap.). Dann kommt als „invisibilis dei imago invisibilis" Christus, der als deitas der ewige Logos ist. Den Abstand dieses zweiten Prinzips von dem ersten scheint Origenes stark betont zu haben. Hieronymus behauptet sogar, er habe gelehrt, „Christum collatione Patris splendorem esse perparvum" und „filium non esse bonum, sed auram quandam et imaginem bonitatis" (a. a. O. S. 37, 46.). An die dritte Stelle rückt der heilige Geist als abermals geringere Stufe der höchsten Dreiheit. Ihre Existenz (ut sint) haben die Dinge ex deo patre, ihr intelligibles Wesen (ut rationabilia sint) vom Logos (ex verbo), ihre Heiligung (ut sancta sint) stammt ex spiritu sancto (I, Kap. 3). Auf die in der Trinität vereingten höchsten Prinzipien folgt dann das Reich der einzelnen Geister. Diese „rationabiles naturae" gingen ursprünglich ganz gleich aus Gottes Hand hervor: aequales creavit omnes et similes (II, 9, § 6). Wenn auch sie auf das mannigfachste abgestuft sind, so liegt das an dem größeren oder geringeren Mißbrauch der ihnen verliehenen Freiheit. Denn mit den einzelnen Geistern beginnt die Region des Werdens und der Entwicklung; die Richtung der Entwicklung ist aber (wie schon bei Platon) Sache der Wahl: omnis creatura rationalis laudis et culpae capax. So kommt es durch Schuld und Abfall zu einer Fortsetzung des Stufenbaues nach unten. Den guten Naturen, zu denen auch die beseelt gedachten Gestirne zählen (eine heidnische Vorstellung, die sonst im Christentum zurücktritt, um später in eindrucksvoller Weise bei Fechner wiederzukehren), stehen als äußerster Gegensatz die bösen Geister gegenüber („der Teufel selbst und jene, die mit ihm sind"); und zwischen ihnen (inter has medii) befinden sich die menschlichen Seelen, so daß uns auch hier wieder ein Beispiel der platonischen Mittelstellung (Meson, Metaxy) geboten wird.

Alle Geisteswesen sind ferner mit der in diesem Zusammenhang entstandenen Materie verbunden, die platonisch als Aufnehmerin der Formen gedacht ist (mundi formas speciesque suscipere, I, 1 § 4). Die Materie ist kein dem Göttlichen selbständig gegenüberstehendes Prinzip (nicht deo coeterna), sondern sie entspringt dem Willen des Schöpfers. Die aus ihr geformte Körperwelt dient aber, soviel ich sehe, drei Hauptzwecken,

Digitized by Google

von denen ich vorläufig nur zwei anführe. Der erste ist für unsere formale Betrachtungsweise besonders wichtig. Da die Geister infolge des verschiedenen Gebrauchs und Mißbrauchs, den sie von der Freiheit machen, oder, anders ausgedrückt, infolge ihres verschieden weiten Absinkens vom rechten Wege ein Stufenreich bilden, hat Gott auch das Körperliche, in dem die Geister hausen, nach größerer und geringerer Feinheit abgestuft. Dadurch gewann er das Beste, was nach dem einmal entstandenen Unrecht noch möglich war: einen harmonischen und dadurch trotz der Verschiedenheit immer noch einheitlichen Kosmos. Diesen systematisch bedeutsamen Gedanken möchte ich z. B. aus den Worten herauslesen: „Deus vero, cui iam creaturam suam pro merito dispensare iustum videbatur, diversitatem mentium in unius mundi consonantiam traxit" (II, 9, § 6). Man erkennt sofort die zentrale Bedeutung, die der Freiheitsbegriff in diesem System einnimmt: der Gebrauch der Freiheit führt zu der diversitas mentium, und diese Verschiedenheit gewinnt ihr äußeres Gewand in der consonantia unius mundi, die von dem „geistigen Kleide", das in strahlendem Himmelsglanz die Engel Gottes schmückt, bis zur gröbsten Materialität hinabführt — „ex quibus omnibus diversus ac varius unius mundi complebitur status" (II, 2, § 2). — Die soeben angeführten Worte „pro merito dispensare" deuten aber schon einen zweiten Gedanken an, der mit alten, dem Origenes vertrauten Vorstellungen zusammenhängt. Je tiefer die Körperlichkeit steht, desto härter ist die Strafe, die das in sie gebannte Geisteswesen erleidet. Diese Bedeutung der Körperlichkeit zeigt sich besonders klar an den Stellen, die von der später zu besprechenden Sukzession vieler Welten handeln; so zitiert Hieronymus: „et qui daemon est, si negligentius egerit, in crassiora corpora religetur" (a. a. O. S. 80). Und gerade hierin verrät sich wieder die Vorliebe des Origenes für das Prinzip der Kontinuität. Denn wenn er auch zuweilen von einem plötzlichen Absturz in die Tiefen redet („corruunt", „praecipitantur", S. 276), so lehrt er doch wohl mit größerem Nachdruck, daß der Zug nach unten die Geisteswesen „paulatim" von Stufe zu Stufe hinabsinken lasse: (S. 64; Origenes erinnert dabei an die Erzählung von der Jakobs-

Digitized by Google

leiter). — Wenn so die Körperlichkeit selbst (zum mindesten die gröbere) unter dem Gesichtspunkt der Strafe erscheint, so ist hinzuzufügen, daß Origenes nach Hieronymus auch von besonderen „supplicia" und „tormenta" gesprochen hat, die die abgefallenen Geister kürzere oder längere Zeit aushalten müssen. Diese Lehre, auf die wir hier nicht weiter einzugehen brauchen, gewinnt dann — gleichfalls nach dem Bericht des Hieronymus — eine innerlichere Bedeutung, wenn es heißt, daß es sich bei unserem Philosophen nicht um äußere Martern handle, sondern: „ipsum peccatum et conscientiam delicti esse pro poena". Auch in der Übersetzung Rufins spricht Origenes davon, daß „circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur." Ich halte es für nicht unwahrscheinlich, daß sich Origenes auch hier je nach der Deutung des Kerygma gröbere und feinere Auffassungen der Strafe übereinander aufgebaut dachte. Die Ursache liegt aber wohl darin, daß die Körperlichkeit des Geisteswesens „pro merito" ausfällt.

Soviel über die absteigende Stufenfolge. Wir gelangen nun zu dem aufsteigenden Wege, der zur „Apokatastasis", der Wiederbringung aller Dinge in die Einheit Gottes führen soll. Auch hierbei wollen wir, solange es möglich ist, von der Mehrheit aufeinanderfolgender Welten absehen. Wir beginnen wohl am besten mit dem, was den Endpunkt der hinabführenden Entwicklung bildete: mit der Körperlichkeit. Wenn wir die materielle Welt soeben unter dem Gesichtspunkte der Strafe betrachteten, so liegt es nahe, den Aufenthalt der Geister im Leiblichen auch noch unter einen dritten Zweck zu stellen, nämlich unter den der Läuterung. Daß die Materialisierung bei Origenes dieser Absicht diene, hat K. F. Schnitzer in der Einleitung zu seiner Verdeutschung der Prinzipien stark betont. „Die Körper", sagt er, „bilden eine Stufenreihe von Reinigungsorten"; der Logos habe die Materie geschaffen, „sofern durch dieselbe die Rückkehr der in sich verkehrten Geister, abermals durch die Vermittlung des Logos möglich werden soll" („Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft", Stgt. 1835, S. XXVIII, XXXI). Auch Harnack bemerkt in seiner Dogmengeschichte, die Körper-

Digitized by Google

welt erscheine bei Origenes als „ein von der Weisheit Gottes durchwalteter und harmonisch geordneter Läuterungsort". Ich kann mich nun allerdings an keine Stelle der „Prinzipien" erinnern, an der dieser Gedanke mit voller Klarheit und Unmittelbarkeit hervorträte. Aber soviel werden wir doch behaupten können: daß die Körperwelt der Ort ist, an dem die Bestrafungen stattfinden, ja, daß die Fesselung an das leibliche Sein selbst eine Strafe bedeutet, ist nicht zu bezweifeln; ebenso sicher ist es, daß Origenes im 10. Kapitel des zweiten Buches unter Berufung auf Bibelstellen (z. B. „sanctificabit eos dominus in igne ardenti") davon spricht, daß manche Strafen zur Besserung dienen [1]). Verbindet man beide Sätze, so erhält man mittelbar jene Auffassung. Sie ist aber für uns nicht ohne Bedeutung. Denn nun erscheint der tiefste Punkt des Absinkens zugleich als Wendepunkt: soweit das Leiden in der Körperlichkeit eine läuternde Strafe bedeutet, wird das Materielle selbst ein Mittel zur Rückkehr.

Aber nicht nur durch Leid und Strafe wird die Rückkehr bewerkstelligt. Wenn die am tiefsten gesunkenen Geisteswesen (der Teufel und die um ihn sind) die in der Mitte Stehenden, also vor allem die Menschen, in Versuchung führen und zu sich hinabreißen wollen, so ist es die Aufgabe der besten und reinsten Geister, an der Erlösung der Welt positiv mitzuarbeiten. Gott, heißt es an einer von Hieronymus überlieferten Stelle, der diese sichtbare Welt gebaut und den weiter abgefallenen Geistern Leiber gegeben hat, die mit den niedrigen Regionen, in die sie gesunken sind, übereinstimmen (congrua humilibus locis corpora), Gott hat „ministros ob salutem et correptionem eorum, qui ceciderunt" (S. 274) in die Welt geschickt. Und Gott hat noch mehr getan. Der ewige Logos selbst hat sich, um die Seelen zu erlösen, zuerst in den Propheten, dann aber in Jesus Christus geoffenbart, indem er sich mit einem von Anfang an völlig rein

[1]) Origenes benutzt dabei das platonische Beispiel vom Arzte, der durch schmerzende Eingriffe heilt. Auch unser göttlicher Seelenarzt bedient sich poenalibus curis. Man vgl. die Stelle aus Hieronymus (S. 83): auch die bösen Dämonen können wieder gerettet werden, „ita dumtaxat, ut per supplicia atque tormenta, quae vel multo vel brevi tempore sustinuerint, in hominum eruditi corporibus rursum veniant ad angelorum fastigia."

Digitized by Google

gebliebenen Geisteswesen vereinigte. „So wird dann durch die Wunder Jesu und die Erfüllung der Weissagungen in ihm der von ihm verkündigte Gott als der wahre erwiesen, durch seinen Gehorsam bis zum Tod die Mächte des Guten zu neuem Sieg geführt, die Dämonen überwunden und endlich durch seine Menschwerdung die Vergottung der Menschheit vorbereitet" (K. Müller, Kirchengeschichte, 1, § 42).

Diese Rettung bezieht sich aber auf die ganze Menschheit, ja noch mehr: auf alle Geisteswesen. Es ist für unsere Betrachtung von prinzipieller Bedeutung, daß Origenes die Rückkehr aller Wesen gelehrt hat. Soweit dieser Gedanke von ihm durchgeführt worden ist — daß hier Schwierigkeiten vorhanden sind, werden wir sogleich sehen — bedeutet seine Lehre den Sieg des monistischen Interesses über das dualistische in einem genetischen Stufensystem. Wir gewinnen damit einen Kontakt mit der Besprechung der „radikalen" Lösungen. Damals sagten wir: „über die alte dualistische Vorstellung von einer schließlichen Scheidung in Gute und Böse, Selige und Verdammte sucht die optimistische Hoffnung hinauszugelangen, daß zuletzt alle Geister geläutert in die Seligkeit eingehen dürfen" (S. 136). Ein solcher Glaube wird durch Origenes vertreten. Unser Denker hat (de princ. I, Kap. 5, § 2) in dieser Hinsicht einen für die Psychologie solcher genetischen Systeme wichtigen Satz ausgesprochen: „semper enim similis est finis initiis". In der Tat: beginnt man dualistisch mit zwei gleich ursprünglichen entgegengesetzten Prinzipien, deren Vermischung und Kampf die Welt bedeutet, so ist es am konsequentesten, auch an das Ende eine Trennung der beiden Gewalten und damit eine Scheidung von Seligen und ewig Verdammten zu verlegen; erkennt man dagegen nur Ein Urprinzip an, aus dem alles, auch das ihm Entgegengesetzte entstanden ist, so ist es folgerecht, den sich wieder im Einen schließenden Kreislauf zu lehren, wie es Origenes getan hat. Die Erlösung, die durch die Menschwerdung des ewigen Logos ermöglicht wird, umfaßt daher bei unserem Philosophen alle Geisteswesen ohne Ausnahme. In unum sane finem putamus quod bonitas dei per Christum suum universam revocet creaturam, subactis ac subditis etiam inimicis (I,

Digitized by Google

Kap. 5, § 2). Wie das finstere Prinzip doch „Lucifer" genannt wird, weil es selbst ursprünglich dem Licht entstammt („lux enim erat aliquando" I, 5, § 4), so wird es auch den Aufstieg und die Erlösung wieder finden. Man erkennt auch hier wieder die beherrschende Bedeutung des Freiheitsbegriffs für das System; denn ohne die Freiheit und die damit gegebene Möglichkeit des Abfalls wäre der Ausgang von der absoluten Güte der höchsten Einheit schwer durchführbar [1]).

Es muß nur noch hinzugefügt werden, daß diese Aufwärtsbewegung der Geister genau wie ihr Absinken „paulatim" erfolgt, von Stufe zu Stufe. Die bösen Geisteswesen werden, ehe sie wieder die Würde von Engeln erreichen, zuerst in den Körpern von Menschen erzogen (in hominum eruditi corporibus, Hieronymus, a. a. O. S. 83). Und von dem Schicksal der Heiligen nach dem Tode heißt es, daß sie der Ordnung nach zuerst in ein Paradies auf Erden gelangen (das ein „locus eruditionis", auch ein „Hörsaal" oder eine „Schule" der Seelen genannt wird), daß sie dann in das Luftreich erhoben werden, hierauf in das Reich der Himmelssphären emporsteigen, wo sie tiefere Einsicht in das Wesen und die Lage der Sterne erhalten, bis sie zuletzt zum Erfassen des Unsichtbaren fortschreiten. In diesen Ausführungen (die noch im zweiten Teil des Faust nachklingen) sind, wie man sieht, die Forderungen des „Stufendenkens" folgerecht durchgeführt.

Zur allgemeinen Apokatastasis gehört jedoch noch ein weiteres: nicht nur die ganze Geisteswelt mit Einschluß des Teufels und seiner Scharen, auch die Materie muß von der Wiederbringung ergriffen werden. Dies könnte man nun auf verschiedene Weise zu deuten suchen. Man könnte nämlich entweder ein vollständiges Verschwinden aller Materialität annehmen, oder nur eine Auflösung der gröberen Formen, wobei aber doch die feinste Stofflichkeit, wie sie das glänzende Kleid der Engel bildet, erhalten bliebe. Es kann kaum in Zweifel gezogen werden, daß Origenes beide Möglichkeiten ernstlich erwogen hat. Für die radikalere Ansicht, die hauptsächlich durch Hieronymus überliefert ist, mußte das

[1]) Auch Schelling bedarf des Abfalls, um den Übergang vom „Unendlichen zum Endlichen" zu finden.

Digitized by Google

Prinzip sprechen: semper similis est finis initiis. Denn wenn Gott die Materie erst erschaffen hat, so ist sie nicht ursprünglich und kann jenem Satz zufolge auch nicht dem Endzustand angehören; sie würde also, wie sie „ex nihilo procreata est", auch wieder verschwinden, wenn sie ihren Zweck erfüllt hat — „esse desineret, cum usus eius ministerii praeterisset" (II, 2, § 1). Auf der anderen Seite verlangt die Glaubenslehre doch die persönliche Fortdauer der geläuterten Geisteswesen, die immer noch nicht von aller Materialität frei sind; selbst wenn man dabei nicht mehr an einen ätherischen oder noch feineren Leib denken würde, wäre doch schon ihre Verschiedenheit eine Tatsache, die den Platoniker auf ein Prinzip des Andersseins hinweisen müßte — und in der Tat läßt Rufinus den Origenes sagen, er könne sich nicht vorstellen, wie eine solche Vielheit von Wesen zu bestehen vermöge, wenn jemand dabei an die gänzliche Vernichtung des Materiellen dächte (materialem naturam . . . penitus interituram, I, Kap. 6, § 4, vgl. II, Kap. 2, § 1). Auch die von Hieronymus überlieferten Stellen aus den „Prinzipien" scheinen mir nicht sicher zu beweisen, daß Origenes sich völlig für die radikalere Ansicht entschieden hat. Das Aufhören der Körperlichkeit wird freilich sehr deutlich ausgesprochen. So heißt es (a. a. O. 281) in Hinsicht auf die (noch zu erörternde) Sukzession der Welten: „Quia . . . principium rursum ex fine generatur, quaeritur, utrum et tunc futura sint corpora, an sine corporibus aliquando (nämlich in dem „Intervall" zwischen zwei Welten) vivendum sit, cum redacta in nihilum fuerint . . . Nec dubium est quin, si omnia corpora ad mundum istum sensibilem pertineant, . . . futura sit vita incorporalium incorporalis"[1]). Aber auch bei Hieronymus wird dem Leser die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten gelassen. Das Weltende, heißt es (a. a. O. S. 125), könne so vorgestellt werden, daß die Geister ohne Körperlichkeit weiter bestehen (sine corpore vivemus), oder man könne sich den Ausgang auch so denken, daß die gröbere Materie sich in Äther auflöse (dissolvetur in aetherem); eine

[1]) Vgl. ebd. S. 282: „quod omnia corpora interitura confirmet" und S. 284: „nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum rursum materia subsistat et corpora fiant."

Digitized by Google

dritte Möglichkeit wäre endlich die, daß zwar der Fixsternhimmel und alles, was von ihm umschlossen ist, in Nichts verschwände (dissolvetur in nihilum), wogegen die „Antizone" als Aufenthalt der Heiligen übrig bliebe.

Es scheint also, daß sich Origenes angesichts der vorhin entwickelten Schwierigkeit (wie er es auch sonst zu tun pflegt) mit der Nebeneinanderstellung verschiedener Möglichkeiten begnügt hat. Dabei ist die radikale Theorie wohl tiefer im System begründet als die andere. — Eine dem Geist der Lehre entsprechende Versöhnung des Widerstreits würde übrigens in der Annahme liegen, daß man in kontinuierlichen Übergängen aus der gröberen Körperlichkeit durch die ätherisch feine Stofflichkeit zu dem oft besprochenen unsichtbaren „corpus spiritale" und von da schließlich zu der Substanz Gottes gelangte, die dann von unten her betrachtet sozusagen das Infinitesimal der Materialität wäre. Vielleicht könnte man derartige Tendenzen (die aber sicher nicht zur vollen Entfaltung gelangt sind) aus dem Bericht des Hieronymus (S. 290 f.) herauslesen, wonach Origenes nach einer disputatio longissima zu dem Ergebnis gekommen sei, „omnem naturam corpoream in spiritalia et tenuia esse mutandam cunctamque substantiam in unum corpus mundissium et omni splendore purius convertendam", worauf zuletzt Gott alles in allem sein werde, „ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam videlicet".

Und nun müssen wir zum Schluß noch die Sukzession vieler Welten berühren. Daß Origenes eine solche Sukzession annahm, steht fest. Und zwar hat er nicht nur viele vorausgegangene „saecula" (vgl. zu diesem Sprachgebrauch die Stelle: „hic mundus, qui et ipse ‚saeculum' dicitur", II, 3, § 5) gelehrt, sondern auch neue Welten auf die unsrige folgen lassen — „post hunc iterum aliud futurum". Diese Sukzession ist eingliedrig; denn es wird in Übereinstimmung mit Platon ausdrücklich bestritten, daß „plures simul" existieren (III, 5, § 3). Zwischen Welt und Welt liegen die schon erwähnten „Intervalla" (also zeitliche Intermundien, wie die Epikureer räumliche kannten). Dabei wird die pythagoreisch-stoische

Digitized by Google

Wiederkehr des Gleichen durchaus verworfen. Der Hauptgrund hierfür liegt abermals im Freiheitsbegriff; da die Geister von ihrer Fähigkeit zum Guten oder Bösen verschiedenen Gebrauch machen, müssen auch die Welten verschieden sein: „ob varios motus varii creentur et mundi, et post hunc, quem incolimus, alius multo dissimilis mundus fiat" (Hier., S. 276); jene Lehre ist also unvereinbar mit der Annahme des freien Willens: „quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae" II, 3, § 4). — Nun läge es nahe, anzunehmen, daß die Verschiedenheit der aufeinander folgenden Welten zugleich eine wachsende Vervollkommnung bedeute. Soviel ich sehe, wird das aber nicht gelehrt; die Zitate des Hieronymus ergeben wohl eher das Bild, daß den Errettungen immer neue Abfälle gegenüberstehen: „rursum nasci ex fine principium et ex principio finem, et ita cuncta variari, ut et, qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est, si negligentius egerit, in crassiora corpora religetur, id est homo fiat", ja auch „de archangelo possit diabolus fieri et rursum diabolus in angelum revertetur" (a. a. O. S. 80, vgl. S. 284). Betrachtet man solche Stellen, so scheint man auf eine Anschauung geführt zu werden, wie sie unter den Neuesten etwa Julius Schultz vertritt: ein unendlicher Wechsel von Weltperioden; dabei weder stetiger Fortschritt noch ewige Wiederkehr, sondern immer neue Kombinationen, wie sie dem Zentralbegriff der Freiheit entsprechen.

Aber solchen Tendenzen des Systems scheinen andere Motive entgegenzuwirken. Eine erhebliche Schwierigkeit mußte schon aus der Frage entstehen, wie die Erscheinung des Logos in dem historischen Jesus Christus mit der Annahme der Weltenfolge verbunden werden könne. Nach Rufinus beruft sich Origenes auf Paulus, der gelehrt habe, „quod Christus in eo saeculo, quod ante hoc fuit, non est passus . . . et nescio, si enumerare sufficiam, quanta fuerint anterioria saecula, in quibus passus non est" (II, 3, § 5). Hieronymus aber läßt Origenes sagen, „Christum saepe passum et saepius passurum" (a. a. O. S. 120). Vielleicht hat der Philosoph auch hier nichts direkt behauptet, sondern nur verschiedene Denkmöglichkeiten entwickelt. — Für die rein philosophische

Digitized by Google

Betrachtung ist jedoch das in der Apokatastasis liegende Problem wichtiger: gibt es eine definitive Rückkehr in Gott, oder entstehen in alle Zukunft hinaus immer neue Welten? Im letzteren Fall wäre der Abschluß nur etwas Relatives. Man würde aus den Voraussetzungen des Systems hiergegen einwenden können, daß die göttliche Einheit, wenn sie das absolut Erste ist, auch das absolut Letzte sein müsse. Geht man dieser Denkrichtung nach, dann würde die Weltenfolge nicht unendlich sein dürfen: es wären zwar seit der ersten Schöpfung zahllose saecula unserer Welt vorausgegangen und viele würden ihr folgen, aber einmal käme es doch zu der abschließenden Rückkehr in den göttlichen Urheber, und darin würde erst die vollkommene Apokatastasis bestehen. So hat Karl Müller früher die Lehre gedeutet, wenn er sagte: „Welt reiht sich an Welt als Ausdruck der ewigen Schöpfertätigkeit Gottes, und eine Welt entsteht aus der anderen als ihr Ergebnis, da die Stufe, die jeder Geist in der einen erreicht hat, sein Geschick und seine Leiblichkeit in der nächsten bedingt, in der Gott alles zusammen in ein neues einheitliches Dasein bringt. Wenn so der Wechsel der Welten unendlich scheint ..., so findet Origenes doch einen festen Abschluß. Im Lauf einer unendlichen Vielheit von Welten werden schließlich alle geistigen Wesen wiedergebracht und stufenweise durch immer innigere Gemeinschaft mit dem Logos ... zur Vollendung gebracht werden, so daß die Verschiedenheiten verschwinden, überall dieselbe verklärte Leiblichkeit besteht und Gott alles in allem ist" (Kirchengeschichte § 43).

Ich weiß von Karl Müller selbst, daß er diese Deutung nicht mehr für richtig hält. Beide Vorstellungen, sowohl die einer ewig neuen Geburt von Welten als die eines absoluten Endziels, sind großartig. Die erste würde mehr dem heidnischen Denken, die zweite mehr dem christlichen entsprechen. Es scheint aber, daß Origenes hier die antike Vorstellungsweise vorgezogen hat. Die Geisteswesen lösen sich auch nach ihrer Rückkehr in's Urprinzip nicht vollständig auf. Indem ihr Wesen erhalten bleibt, besteht auch ihre Freiheit weiter, mit ihr die Möglichkeit des Mißbrauchs und damit wieder der Anlaß zu immer neuen Weltbildungen.

Digitized by Google

— Damit beschließe ich die Besprechung der „interponierenden Lösung." Wenn ich für ihre letzte Form nur das eine Beispiel des Origenes herangezogen, dieses aber etwas ausführlicher geschildert habe, so ist das aus äußeren Gründen zu erklären. Denn die Geschichte der mystischen Spekulation würde uns noch manche Gelegenheit bieten, die Verbindung des ab- und aufsteigenden Weges zu besprechen, obwohl es mir scheinen will, daß Origenes in der Durchführung dieser Denkweise einen Höhepunkt darstellt, der später kaum mehr überschritten worden ist [1]).

[1]) Ehe ich diesen Abschnitt meiner Untersuchungen beschließe, muß ich noch einmal mit einer ergänzenden Anmerkung zu unserem Ausgangspunkt, also zu Platon, zurückkehren. Wenn wir die interponierende Lösung die „platonische" genannt haben, so soll damit natürlich nicht gesagt sein, daß Platon seine Begriffe ausnahmslos nach diesem Schema gegliedert habe. Es wurde ja schon darauf hingewiesen, daß die Idee des Guten als höhere Einheit über dem Gegensatz von Sein und Wissen ein Beispiel für die monistische Lösung bietet. Aber auch die interponierende Lösung selbst erscheint bei Platon in einer Nebenform, auf die ich noch aufmerksam machen möchte, ohne freilich näher auf sie eingehen zu können. Bei der uns bekannten Gliederung handelt es sich um einen Wertgegensatz, in dessen Spannung das eine Extrem den Höchstwert, das andere den Mißwert darstellt, so daß für das Meson auch axiologisch ein Mittelwert übrigbleibt. Eine andere Art von interponierender Lösung ist besonders aus der Ethik des Aristoteles bekannt; hier sind beide Extreme (der alten Weisheitslehre „nichts im Übermaß!" entsprechend) als etwas Schädliches negativ bewertet, und die Mesotes ist als richtige Mitte das einzige, was positiv eingeschätzt wird; so ist z. B. die Tapferkeit eine Mesotes zwischen Furcht und Tollkühnheit. Man erkennt sofort, daß es sich hier um eine ganz andere, der monistischen Lösung nicht fernstehende Denkweise handelt, deren formale Bedeutung für die Struktur des logischen Gebäudes von unserer „platonischen Lösung" gänzlich verschieden ist. Dennoch hat auch Platon eine ähnliche Anordnung nicht selten angewendet. Die antithetischen Begriffe stellen dabei freilich nicht immer einen Mißwert dar, aber sie sind doch beide einseitig, und das Beste liegt in der Mitte zwischen ihnen. Ich führe nur ein einziges Beispiel an, das auch inhaltlich von Bedeutung ist, weil sich hier die moderne Unterscheidung von „Eigenwert" und „Wirkungswert" auf das klarste ausgesprochen findet. Im ersten Kapitel des zweiten Buches der Politeia bespricht nämlich Platon drei Arten von Gütern. Die erste Art besteht in solchen, die wir rein „um ihrer selbst willen" lieben, ohne sie wegen ihrer Wirkungen zu begehren; dahin gehören die harmlosen Vergnügungen. Den Gegensatz dazu bilden Güter wie z. B. die ärztliche Tätigkeit oder der Gelderwerb, die wir gar nicht wegen ihres Eigenwertes, sondern nur um ihrer nützlichen Wirkungen willen schätzen. Dazwischen aber steht das aus beidem Gemischte, das wir sowohl um

Digitized by Google

VII. Die monistische Lösung

A. Verschiedene Formen des monististischen Denkens

Wollte man unter den monistischen Tendenzen der Philosophie ganz allgemein das Streben nach der Zusammenfassung des gegebenen Mannigfaltigen zu einer Einheit verstehen, so würde der Begriff für unsere Zwecke zu weit werden; denn dann würden nicht nur die radikalen, sondern auch die interponierenden Lösungen unter ihn fallen. Wir werden daher, wie sich das aus den früheren Feststellungen ergibt, das Wort „monistisch" in dem bestimmteren Sinne gebrauchen, daß es sich um die Aufstellung einer höheren Einheit über einem Gegensatz handelt. Der Gedanke der höheren Einheit unterscheidet sich sowohl von dem der radikalen Lösung als von dem der interponierenden. Und wenn wir dabei vor allem an die Einheit über einem Gegensatz denken, so ist zwar einzuräumen, daß es nicht nur einen antidualistischen, sondern auch einen antipluralistischen Monismus gibt — wir werden darauf Rücksicht nehmen. Aber unserer ganzen Problemstellung nach haben wir es natürlich hauptsächlich mit dem antidualistischen Monismus zu tun. Und endlich sind wir noch zu einer weiteren Einschränkung genötigt: wir werden unter den Gegensätzen, die der antidualistische Monismus zu überwinden strebt, den Dualismus des Physischen und Psychischen in den Vordergrund stellen.

Gerade wegen dieser Einschränkung ist es wohl angebracht, einige Bemerkungen über die verschiedenen Formen der monistischen Denkweise vorauszuschicken. Ich gehe dabei nicht überall so weit im Unterscheiden, wie es etwa Oswald Külpe in seiner „Einleitung in die Philosophie" und Arthur Drews in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerk über den Monismus (1908) getan haben. Wenn ich zur Verwirklichung meiner Absicht mit einer Reihe von Gegensätzen beginne, so stimmt das mit der schon im Anfang meiner Untersuchungen vertretenen

---

seiner selbst als um seiner Folgen willen lieben, z. B. das Denken und Schauen und Gesundsein oder auch die Gerechtigkeit. Und dieses Mittlere ist zugleich das Schönste. — Andere Beispiele kommen der aristotelischen Mesotes noch näher; aber dieses ist wohl wegen seines Lehrinhaltes das interessanteste.

Digitized by Google

Auffassung überein, daß das Arbeiten mit Dualismen auch methodisch ein natürliches Hilfsmittel zur vorläufigen Orientierung abgibt, obschon es den letzten Zielen des Denkens nicht endgültig genügen mag. Es zeigt sich gerade an diesen Entgegensetzungen sehr deutlich, daß derselbe Philosoph, der in einer Hinsicht ein Anhänger des Monismus ist, andersartigen monistischen Tendenzen verneinend, ja feindlich gegenüberstehen kann. Diese Einsicht ist als Einleitung in unsere Betrachtung nicht unwichtig; man muß sich davon überzeugen, daß mit dem Bekenntnis: „ich bin Monist" nicht viel gesagt ist, solange der Bekenner nicht genauer angibt, worauf sich sein Einheitsglaube bezieht.

1. Anti-pluralistischer und anti-dualistischer Monismus. — Aller Monismus sucht sich durch das Festhalten an einem Einheitlichen gegen das Zerfallen der Gegebenheiten in eine Mehrheit zu schützen. Dabei kann jedoch das Mehrfache, das dem Gedanken der Einheit unterworfen werden soll, eine bloße Vielheit darstellen, oder es kann dualistisch nach zwei entgegengesetzten Begriffen gesondert sein. Daß wir es infolge unserer Problemstellung hauptsächlich mit der antidualistischen Form zu tun haben, wurde schon betont.

Beide Zielrichtungen können in demselben System vereinigt werden. So ist Spinoza anti-pluralistisch, indem er zu beweisen sucht, daß es nicht viele, sondern nur eine einzige Substanz gebe. Er ist zugleich anti-dualistisch, und zwar in zwiefacher Beziehung; denn er leugnet den theistischen Dualismus von Gott und Welt ebenso wie den Dualismus denkender und ausgedehnter Substanzen. Es gibt aber auch Weltanschauungen, die nur eine der beiden Tendenzen verkörpern, oder doch die eine stärker als die andere betonen. Die anti-pluralistische Richtung überwiegt bei Parmenides und Schopenhauer, obwohl bei diesem auch die Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt nicht vergessen werden darf. Dagegen ist Haeckels Monismus in erster Linie anti-dualistisch. Haeckels System ist sogar pluralistisch, sofern er das atomistische Naturbild übernimmt (eine Einschränkung erhält dieser Satz durch die Zustimmung zu der pyknotischen Substanzlehre J. G. Vogts, der die letzten Bausteine der Welt als individuelle Verdichtungen einer einheitlichen Substanz bezeich-

Digitized by Google

net). Jedenfalls steht bei Haeckel die monistische Bekämpfung derselben Dualismen, gegen die sich auch das System Spinozas wendet, im Vordergrund: Gott-Welt und Leib-Seele; sein Monismus ist im Kern antidualistisch. Damit stimmt der „deutsche Monistenbund" überein, wenn er in seinem „Aufruf" verkündigt: „Gestützt auf die Erfahrungen einer gründlicheren Naturerkenntnis, besonders der Energetik und der Entwicklungslehre, tritt der wissenschaftliche Monismus in immer entschiedeneren Gegensatz zu dem überlieferten kirchlichen Dualismus, welcher Gott und Welt, Geist und Natur, Seele und Leib, Diesseits und Jenseits in naiver Weise [1]) voneinander trennt und auf solchen, jeder Erfahrung widersprechenden dogmatischen Behauptungen sein Gebäude orthodoxer ‚Wahrheit' errichtet."

2. Quantitativer und qualitativer Monismus. — Die quantitative Form der monistischen Metaphysik sucht die Prinzipien des Seienden der Zahl nach auf ein einziges zu beschränken. Külpe nennt diese Form nicht Monismus, sondern Singularismus; Eisler bezeichnet sie als Einzigkeitslehre. Als Beispiele werden etwa die Eleaten, Spinoza oder Schopenhauer angeführt. Dagegen ist Haeckel, wie wir schon gesehen haben, in quantitativer Hinsicht Pluralist, sofern er die Atomistik übernimmt.

Qualitativ monistisch denken diejenigen, welche annehmen, daß das Sein nur von einer Art sei. Hierher gehören die metaphysischen Weltanschauungen, die wir in einem früheren Abschnitt als „radikale Lösungen" behandelt haben, so vor allem der Materialismus und Spiritualismus. Es leuchtet ein, daß der Vertreter eines qualitativen Monismus zugleich quantitativ pluralistisch denken kann. So entspringt es dem qualitativ monistischen Streben, wenn man es (quantitativ pluralistisch) in der Naturphilosophie versucht, alle Körper auf eine Vielheit letzter Baueinheiten von qualitativ gleicher Art zurückzuführen, oder alle

[1]) Die Tatsache, daß auch der Monismus selbst in recht „naiver" Weise vertreten werden kann, wird durch diesen Aufruf veranschaulicht. Denn er ist von der Überzeugung getragen, daß der Monismus im Gegensatz zum Dualismus ein feststehendes Ergebnis der Naturforschung sei. Denselben unkritischen Standpunkt nehmen auch gewöhnlich die Materialisten ein.

Digitized by Google

Formen des Daseins überhaupt (auch das Psychische) unter dem Begriff der Energie zusammenzufassen.

3. Monismus der Substanz und Monismus des Geschehens. — Neben der Lehre, daß es nur eine einzige Substanz oder nur eine einzige Art von Substanzen gebe, entspringt der monistischen Denkrichtung auch das Postulat, alles Geschehen, so vielfältig seine Erscheinungen sein mögen, auf eine einzige Weltgesetzlichkeit zurückzuführen (vgl. Jerusalems Einleitung in die Philosophie). Das gilt vor allem für die mechanistische Weltauffassung und ihren Kampf gegen die Annahme des Vitalismus, daß in den Organismen neben oder über den physikalisch-chemischen Kräften noch besondere Lebensgesetzlichkeiten zur Wirkung kommen. Auch die später zu besprechende „Zweireihenlehre" des parallelistischen Monismus könnte hier angeführt werden.

4. Monismus des Ursprungs und Endziels. — Das monistische Denken gewinnt besondere Ausprägungen, wenn es die Fragen Woher? und Wohin? auf die Weltentwicklung anwendet. Ein Philosoph kann in Hinsicht auf den gegenwärtigen Weltzustand in quantitativer wie in qualitativer Beziehung den Monismus leugnen und trotzdem die Einheit des Ursprungs oder die Einheit des Endziels oder beides behaupten. Wir können hier auf die Erörterungen am Schlusse des VI. Abschnitts verweisen.

Die Einheit des Weltursprungs lehren z. B. die ersten jonischen Naturphilosophen; sie lehrt, nur in ganz anderer Ausgestaltung (nämlich in Verbindung mit dem interponierenden Denken) Plotin, der alles aus dem „Einen" oder „Ersten" entströmen läßt; sie lehrt das christliche Dogma von der Weltschöpfung durch den Einen Gott. Der moderne „Monist", der etwa auf dem Standpunkt der Atomistik steht und dabei die Vielheit der Atome von Ewigkeit her existieren läßt, kämpft gegen nichts leidenschaftlicher als gegen diese Vorstellungsweise; er kämpft dann als Pluralist gegen eine wichtige Form des Monismus.

Die Einheit des Endzustandes der Welt wird für sich allein von William James gelehrt, allerdings in der vorsichtigen Form eines „will to believe". Nichts beweist uns nach pragmatistischer Anschauung eine im Anfang der Entwicklung stehende einheitliche Weltursache oder einen einheitlichen Schöp-

Digitized by Google

fungsplan. Auch der gegenwärtige Weltzustand deutet, soweit wir ihn beurteilen können, auf ein „pluralistisches Universum" hin. Aber es ist uns eine beglückende und zur Kulturarbeit anspornende Hoffnung, daß sich die Welt unter Mitwirkung höherer Mächte einem einheitlichen, harmonischen Endzustande immer mehr annähere.

Die großartigste Form des hier in Betracht kommenden Monismus ist die Vereinigung beider Gedanken. Wir haben a. a. O. auf die Lehren Heraklits („Alles in Eins, aus Einem Alles") und der Stoiker hingewiesen, um dann das System des Origenes etwas genauer zu besprechen. Ein Analogon in der Naturphilosophie bietet die Vorstellung von der Entstehung der Sonnensysteme aus Nebelflecken und von der Rückkehr des Ganzen zum Ausgangspunkt durch den Sturz der Planeten in das Zentralgestirn oder durch dessen Zusammenprall mit anderen Fixsternen — eine astronomische „Apokatastasis".

5. Der Begriff der „höheren Einheit". Descartes wird gewöhnlich als Dualist bezeichnet, und wir haben es auch getan. Das ist richtig, sofern in seinem System an der christlichen Auffassung von dem Unterschiede zwischen Gott und Welt und an dem Gegensatz materieller und spiritueller Substanzen festgehalten wird. Aus demselben Grunde denkt Descartes monistisch in Hinsicht auf die Weltursache. Aber auch das Ganze des bestehenden Seins ist in seiner Lehre monistisch im Sinne der „höheren Einheit" gedacht. Denn Gott ist nicht nur die erste Ursache aller Dinge, sondern er steht natürlich dauernd über dem Gegensatz der geschaffenen Substanzen. In ähnlicher Weise steht auch in der von Wolff eingeführten Klassifikation der metaphysischen Hauptwissenschaften die metaphysische Theologie über der Kosmologie und Psychologie.

Dieser Begriff der „höheren Einheit" ist in den wichtigsten Fällen so gemeint, daß es sich um eine über Gegensätzen stehende Einheit handelt. Dabei entwickeln sich verschiedene Formulierungen. Ich führe die folgenden an:

a) Der soeben angedeutete Standpunkt von Descartes: Eine oberste, ungeschaffene, schöpferische Substanz; die Schöpfung in zwei scharf gesonderte Substanzenarten getrennt, die sich außer und unter Gott befinden. Wegen der Transzendenz Gottes

Digitized by Google

und der substanziellen Auffassung der Seelen und Körper wird dieser Standpunkt gewöhnlich nicht als monistisch bezeichnet.

b) Die höchste Einheit als oberste Stufe eines Stufenreiches. Von Plotin wird dieses Reich so vorgestellt, daß unter der höchsten Einheit ein Dualismus folgt: der Nus mit den von ihm gedachten Ideen. — Leibniz erinnert an Plotin, wenn er einmal die geschaffenen Monaden als „fulgurations de Dieu" bezeichnet. Die Monadenwelt selbst teilt sich bei ihm trotz des Prinzips der Kontinuität in das Reich der Natur und der Gnade, eine dualistische Gliederung, die darum besonders wichtig erscheint, weil man sie wohl als Vorläuferin der späteren Scheidung von Natur und Geisteswelt betrachten kann.

c) Der Gedanke der coincidentia oppositorum; Gott als die Einheit, oder das Ineinanderfallen aller Gegensätze. Diese Form des monistischen Denkens entspringt weniger dem Bedürfnis des Verstandes, auch über den letzten Rest von Dualismen hinauszugelangen, als dem außer- oder übervernünftigen Erlebnis der religiösen Ekstase, in dem der tiefste und letzte Dualismus, nämlich der Gegensatz von Subjekt und Objekt zu verlöschen scheint. Daher findet sich auch überall bei den Vertretern dieser Lehre die erkenntnistheoretische Ansicht, daß der Verstand oder die „Reflexion" nicht das höchste geistige Vermögen sei: über ihm steht die mystische Intuition oder die intellektuelle Anschauung, die allein in die innersten Gründe des Seins einzudringen vermag, eine „visio sine comprehensione", wie Nicolaus von Cues sagt, die allein das unaussprechliche Wesen Gottes erreicht.

d) Die Zweiseitenlehre. — Diese Auffassung steht, wo sie sich auf dieselben Objekte bezieht, in deutlichem Gegensatz zu der zuerst genannten. Wenn dort die höhere Einheit so gedacht ist, daß sich der von ihr beherrschte Dualismus außer ihr befindet, so wird das Antithetische hier in der Weise vorgestellt, daß es als Doppelseitigkeit des Einen Wesens diesem immanent bleibt. So ist Gott bei Descartes die „causa transiens" der physischen und psychischen Welt, während er bei Spinoza zu ihrer „causa immanens" wird. — Solange diese Zweiseitenlehre daran festhält, daß die beiden Manifestationsweisen der höchsten Einheit an sich real sind, unterscheidet sie sich von der dritten Form. Sobald dagegen der Gedanke deutlicher hervortritt, daß

Digitized by Google

die Zweiheit nur „Erscheinung" für uns sei, wird die höchste Einheit selbst dem Begriff der coincidentia oppositorum zustreben.

6. Der parallelistische Monismus. — Wir haben soeben auf die Zweiseitenlehre verwiesen und dabei Spinoza genannt. Spinoza ist auch der Begründer des parallelistischen Monismus. Man kann schon die Zweiseitenlehre als parallelistisch bezeichnen. Wenn man aber bedenkt, daß z. B. Schellings Identitätsphilosophie (das Absolute mit seiner realen und idealen Seite) und v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten (das Idee und Wille ist) als Repräsentanten der Zweiseitenlehre angesehen werden können, so empfiehlt es sich, hier einen Unterschied zu machen. Ich erinnere daran, daß wir von einem Monismus der Substanz und einem Monimus des Geschehens gesprochen haben. Die Zweiseitenlehre als solche ist, soweit die angeführten Vertreter in Betracht kommen, ein Monismus der Substanz; so verwandelt sich der Gegensatz denkender und ausgedehnter Substanzen bei Spinoza in die Annahme einer Allsubstanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung sind. Auf jeder der beiden Seiten kann sich aber auch ein Geschehen abspielen; so können auf der Seite der Ausdehnung Gehirnprozesse, auf Seiten des Denkens Bewußtseinsvorgänge stattfinden. Nach der Terminologie Spinozas wären das „Modi" der Ausdehnung und des Denkens.

Hier hat nun Spinoza gelehrt, daß zwischen solchen Geschehnissen, die, wie z. B. Bewußtseins- und Gehirnvorgänge, zwei verschiedenen Seiten oder Attributen der Allsubstanz angehören, keine Wechselwirkung stattfinde. Es handelt sich also um zwei in sich geschlossene Konnexe oder „Reihen". Körperliches wird nur durch Körperliches bestimmt (geschlossene Naturkausalität) und Geistiges nur durch Geistiges. Beide Reihen laufen aber parallel. Wir können daher den eigentlichen Parallelismus als „Zweireihenlehre" bezeichnen.

Die Zweireihenlehre ist natürlich an und für sich noch dualistisch. Sie wird monistisch durch den Versuch, die Korrespondenz beider Reihen dadurch zu erklären, daß hinter ihnen, wie die Zweiseitenlehre zeigt, ein und dasselbe Sein steht, das sich nur auf zwei verschiedene Weisen, einerseits als ausgedehnt, andererseits als „denkend" manifestiert. Daß durch diese monistische

Digitized by Google

Annahme das Parallellaufen beider Reihen nicht zwingend erklärt wird, braucht hier nicht erörtert zu werden.

Die Zweiseitenlehre hat Spinoza so zum Ausdruck gebracht: „substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia" (Eth. II, prop. 7, Schol.). Den Gedanken der Zweireihenlehre verkündigt der berühmte Satz: „ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" (ebd.). Hierzu gehört auch die Wendung: „modus extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa" (ebd.).

7. Die verschiedenen Tönungen des Parallelismus. — Der für unsere Zwecke wichtigste Dualismus ist der von Leib und Seele als zwei verschiedenen Arten des substanziellen Seins. Das Einheitsstreben hat ihm gegenüber zu drei Hauptansichten geführt: der Materialismus erkennt nur körperliche Substanzen an, der Spiritualismus nur geistiges Sein, die Zweiseitenlehre eine einzige Seinsart, die in einer Hinsicht materiell, in anderer Hinsicht spirituell ist. Külpe nennt nur die dritte Lösung monistisch. Wir haben die erste und zweite als „radikale Lösungen" bezeichnet und bereits früher besprochen. Nun möchten wir, wie sich aus dem Vorausgehenden ergibt, die beiden ersten Anschauungsweisen als im weiteren Sinne, die dritte aber als im engeren Sinne monistisch auffassen. Dabei werden wir uns in diesem letzten Hauptteil unserer Untersuchungen fast nur mit dem Monismus im engeren Sinne beschäftigen.

Es war aber notwendig, an die radikalen Lösungen zu erinnern, weil der psychophysische Parallelismus in verschiedenen Formen auftritt, von denen sich manche den radikalen Lösungen des Materialismus und Spiritualismus annähern. Wir werden uns damit begnügen können, folgende Abtönungen der Zweiseiten- und Zweireihenlehre zu unterscheiden:

a) Es handelt sich um zwei an sich reale Seiten oder Reihen im Seienden selbst.

b) Die zwei Seiten und Reihen sind beide nur Erscheinungen, also keine an sich realen Attribute oder Modifikationen des Seienden selbst.

c) Die materielle Seite ist das eigentlich Reale und wirkend-Wirkliche, während das Psychische eine unwirksame,

Digitized by Google

wenn auch nicht zu leugnende „Begleiterscheinung" bestimmter Gehirnprozesse bildet. Wir wollen diese Ansicht die Schattenlehre nennen.

d) Die physische Seite ist wie bei der zweiten Form nur Erscheinung; dagegen gilt die psychische Seite als das an sich Reale selbst.

Die dritte und die vierte Form bilden, wie man sieht, Annäherungen an die beiden „radikalen" Lösungen des Materialismus und Spiritualismus. Ihre Eigenart liegt darin, daß sie sich zugleich als Repräsentanten der Zweireihenlehre darstellen. Wir werden diese Formen später in veränderter Abfolge besprechen.

B. Die Motive des monistischen Denkens

Der Typus des Philosophierens, den James als „tough-minded" bezeichnet, weil er ohne Rücksicht auf ideale Ziele „zähsinnig" an der realen Erfahrung festhält, wird angesichts der immer wechselnden Vielfältigkeit unserer Erlebnisse gewöhnlich dem pluralistischen Weltbild zuneigen. Es ist daher eine Aufgabe der „Psychologie der Metaphysik", zu erklären, woher es kommt, daß trotz dem pluralistischen Eindruck der unmittelbaren Erfahrung so viele Metaphysiker in dieser oder jener Form von dem Gedanken des Monismus angelockt werden.

Da wird man denn zuerst an die allgemeine Tatsache erinnern können, daß unsere unmittelbarste Erfahrung ein Erleben im Bewußtsein ist; unser Bewußtsein weist aber neben der wechselnden Mannigfaltigkeit seiner Inhalte auch das Moment der Einheit auf, ohne die es auseinanderfallen und wahrscheinlich überhaupt verschwinden würde. So hat Paul Hoffmann in seinem lehrreichen Werke über „die antithetische Struktur des Bewußtseins" (1914) darauf hingewiesen, daß der Doppelcharakter des Psychischen, sowohl Einheit als auch Mannigfaltigkeit zu sein, je nach dem Überwiegen der einen oder der anderen Seite zwei verschiedene Arten des Lebensgefühls erzeuge, dm dann in der Philosophie zwei verschiedene Arten der Weltauffassung entsprechen. „Es scheint, als ob das Bewußtsein des Menschen sich selbst und seinen Inhalt unter diesen zwei von Grund aus verschiedenen Apperzeptionsrichtungen auffassen und dadurch zu

Digitized by Google

zwei typisch verschiedenen Arten des Lebensgefühls und zwei typisch verschiedenen Weltbildern gelangen könne. Wir wollen diese Weltbilder als Monismus und Pluralismus unterscheiden" (S. 43). Man wird hieraus ersehen, daß die „unmittelbare Erfahrung" doch nicht so eindeutig für den Pluralismus spricht, wie man beim ersten Eindruck glauben könnte.

Wir wollen nun von dem allgemeinen Begriff der Bewußtseins-Einheit aus die Motive des monistischen Denkens noch mehr ins Einzelne verfolgen.

Hierbei werden wir zuerst an die Tätigkeit und an die Bedürfnisse des Erkennens zu denken haben. Unser Erkennen vollzieht sich in Urteilen. Im Urteilsakt bringen wir Begriffe in Beziehung. Um Urteile abzuleiten oder zu sichern, bedürfen wir der Schlüsse. Begriffe, Urteile und Schlüsse sind unsere allgemeinsten Denkmittel. Das von uns im Denken bestimmte Sein wird sich der Eigenart und den Bedürfnissen des Verstandes am besten fügen, wenn es dem inneren Wesen der Begriffe, Urteile und Schlüsse entspricht.

Beginnen wir mit den Begriffen. Schon der einzelne Begriff hat eine monistische Zielrichtung, indem er eine Vielheit von Erscheinungen auf Grund von ähnlichen Zügen in seiner Einheit zusammenfaßt. Indem die Ontologie schon früh im Denken und nicht in der Sinneswahrnehmung das Seiende zu erreichen hoffte, wurde ihr das Viele zum Schein und das Einheitliche zur wahren Realität. — Bei den Beziehungen der Begriffe untereinander hat zwar die Nebenordnung als solche häufig einen dualistischen Charakter; wir erinnern uns an die Koordinationen von Gutem und Bösem, Licht und Finsternis, Vollem und Leerem, Form und Stoff usw., mit denen es unsere ersten Untersuchungen zu tun hatten. Die Nebenordnung hat aber die Über- und Unterordnung der Begriffe zur Voraussetzung; und diese enthält wieder die Richtung auf Einheit, wie das Suchen nach einer „Spitze der Begriffspyramide" zeigt. Eine enge Beziehung zu dem Wesen der Begriffe verrät die platonische Ideenlehre: die einzelne Idee ist eine Einheit gegenüber der Vielheit der ihr entsprechenden Sinnendinge, und die Ideenwelt gipfelt in der über dem Gegensatz von Sein und Wissen stehenden Idee des Guten als ihrer höchsten Spitze.

Digitized by Google

Was das Urteilen betrifft, so bringt das einzelne Urteil Subjekt und Prädikat in eine logische Beziehung, die freilich bei der Verneinung überwiegend ein Trennen bedeutet, aber bei der Bejahung vor allem ein Verbinden und Einheitstiften ist. Wichtiger ist das Verhältnis der Urteile untereinander. Das Wissen besteht nicht in einem bloßen Nebeneinander vereinzelter Erkenntnisse, sondern in einem inneren Zusammenhang der vielen Urteile; die Wahrheit wird nicht nur als Übereinstimmung des Urteils mit seinem Gegenstand, sondern auch als Übereinstimmung der Urteile untereinander definiert. Ein solcher Einklang der Erkenntnisse wird von einer Metaphysik, die im Dualismus verharrt, nicht vollkommen erreicht werden. Wenn z. B. unser Wissen von der Wirklichkeit völlig dualistisch in Urteile über Physisches und Psychisches auseinanderfällt, so bedeutet das zwar schon eine sehr weitgehende Zusammenfassung unserer Vorstellungen vom Realen, aber das Ideal eines einheitlichen Zusammenhanges aller Erkenntnisse wäre dabei doch nicht so vollständig erreicht wie in einem monistischen Weltbild.

Daß auch die verschiedenen Arten des Schließens Einheit stiften, braucht nicht besonders betont zu werden. Dabei ist eine allbeherrschende Wahrheit für die Induktion Zielpunkt, für die Deduktion Ausgangspunkt. Dementsprechend zeigt sich, wie Külpe hervorgehoben hat, in der Begründung mancher Systeme auch insofern ein Monismus, als die ganze gedankliche Konstruktion auf einem einzigen „Fundamentalsatz" aufgebaut wird. Reinhold und Fichte sind Beispiele für ein solches Verfahren.

Diese kurzen Andeutungen werden genügen, um zu zeigen, daß die monistische Denkweise dem inneren Wesen unserer allgemeinsten Erkenntnismittel in wichtigen Punkten entgegenkommt. — Aber der Hinweis auf die intellektuellen Bedürfnisse wird die Frage nach den Motiven des monistischen Denkens niemals erschöpfend beantworten können. Wie bei der Metaphysik überhaupt die Bedürfnisse des „Gemüts" eine oft ausschlaggebende Bedeutung haben, so stehen auch die Bestrebungen des monistischen Denkens mit dem Gefühls- und Willensleben in engem Zusammenhang.

W. James hat einmal darauf hingewiesen, welch' eigenartige

Digitized by Google

Stimmung dem Wörtchen „Eins" anhaftet. „Ein Gott", „Ein Gesetz", „Ein Ursprung", „EinEndziel", „Ein Reich des Guten" usw. — solche Wendungen klingen, als ob sie die Befriedigung einer tiefen Sehnsucht mit sich führten. Auch etwas Feierliches, Majestätisches scheint dem Wortklang einzuwohnen. Woher kommt das?

Den Grund der ästhetischen Befriedigung hat man von altersher in der „Einheit des Mannigfaltigen" gesucht. Wir sind davon ausgegangen, daß unser eigenes Bewußtsein eine solche Einheit bildet oder, genauer gesagt, ein immer erneutes Behaupten der Einheit gegenüber der „Zerstreuung" darstellt; wir können hinzufügen, daß damit die Seele das Wesen des lebendigen Organismus widerspiegelt, der selbst eine sich stets wieder durchsetzende Einheit der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung bildet, in der „alles sich zum Ganzen schließt". Die „subjektive Zweckmäßigkeit" des Schönen, von der Kant spricht, scheint darin zu bestehen, daß es in seiner äußeren Gestaltung dieser Grundrichtung des Lebendigen entgegenkommt oder, wieder bestimmter ausgedrückt, das, was das reale Leben mühsam zu erkämpfen sucht, im schönen Schein als „vollendete Gestalt" vor Augen führt. So wird wohl auch das monistisch durchgeführte Weltbild als ein Gebilde „aus einem Guß" eine dem ästhetischen Genuß verwandte Stimmung hervorrufen können. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Ausführungen Poincaré's über die „mathematische Eleganz" in seinem Buche „Wissenschaft und Methode" Er findet sie begründet auf Symmetrie, auf schönem Gleichgewicht, auf allem, „was die Teile zur Einheit führt".

Der Ausdruck „Befriedigung" leitet uns aber aus dem Ästhetischen in das Ethische und Religiöse hinüber. Vielheit und Gegensatz (Zweiheit, Zwist) bedeutet uns Zersplitterung, Kampf, Unfriede, Unabgeschlossenheit. Die Einheit besitzt das Pathos der Ruhe, des Friedens, des Abschlusses. Es hat daher etwas in diesem besonderen Sinne Be-friedigendes, wenn etwa ein Monist lehrt, alle Vielheit und alle Gegensätze gehören nur dem Reich der imaginatio an; sie versinken und verstummen in der Einheit der allumfassenden Substanz. Man braucht nur an die Stimmung zu erinnern, die die Worte „sub specie aeternitatis" wie ein sanfter Schein umwebt, um sich diese Zusammenhänge zu

Digitized by Google

vergegenwärtigen. Auch da, wo die Einheit als Endziel der Welt gedacht wird, macht sich die Vorstellung geltend: aus Unrast und Zwist zur Ruhe und zum Frieden. — Ich erinnere noch an Goethes Verse:

Gottes ist der Orient,
Gottes ist der Okzident.
Nörd- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.

Mit dieser Stimmung verbindet sich endlich leicht der Eindruck des Feierlichen und Majestätischen. Die höchste Einheit, die alle Vielheit und alle Gegensätze beherrscht, erscheint als etwas Gewaltiges und Erhabenes; das religiöse Gefühl der „schlechthinigen Abhängigkeit" stellt sich ein.

Damit haben wir wohl die wichtigsten Motive angedeutet, die dem monistischen Denken eine so große Anziehungskraft verleihen.

C. Der parallelistische Monismus Spinozas

Wir vergegenwärtigen uns in diesem Abschnitt das System des Philosophen, der den für die Gegenwart so wichtigen Gedanken des psychophysischen Parallelismus zuerst entwickelt hat. Dabei ist es uns nicht um eine allgemeine Darstellung seiner Lehre zu tun. Wir wollen vielmehr der besonderen Frage nachgehen, inwieweit sich schon bei Spinoza die verschiedenen Formulierungen des Parallelismus vorbereiten, von denen wir früher (A, 7) gesprochen haben.

Wir haben die Zweiseiten- und die Zweireihenlehre unterschieden. Die Zweiseitenlehre knüpft in der Ethik Spinozas an den Begriff der Attribute Gottes an. Für Spinoza gibt es keine geschaffenen Substanzen, weil er unter der Substanz ein absolut selbständiges Sein versteht. Auf Grund eines nicht zwingenden Beweises sucht er daraus zu folgern, daß es nur eine einzige Substanz gebe, die wir Gott oder die Natur nennen können. Trotzdem hält Spinoza an dem cartesianischen Gegensatz des Denkenden und Ausgedehnten fest. Dieser Gegensatz wird aber der höheren Einheit der Allsubstanz untergeordnet. Gott hat unendlich viele wesentliche Eigenschaften oder Attribute. Zu diesen gehört „einerseits" das Denken,

Digitized by Google

„andererseits" die Ausdehnung. Derselbe Gott ist zugleich res cogitans und res extensa. Diese Attribute drücken, jedes auf seine Weise, das ganze ewige Wesen der Einen Substanz aus; dabei sind sie selbst ewig im Sinne des Überzeitlichen.

Hier erhebt sich nun das bekannte Problem: sind die Attribute als an sich reale Eigenschaften der Substanz selbst zu denken, oder sind sie nur subjektive Auffassungsweisen unseres Verstandes, die dem Allseienden selbst nicht wirklich zukommen? (Vgl. oben, A, 7, a und b.) Es kann nicht bestritten werden, daß Spinozas Äußerungen für beide Deutungen Stützen liefern.

Die Substanz, so lehrt der Philosoph ausdrücklich, ist ein indeterminatum; denn „omnis determinatio negatio est". Hier wird sich die Frage einstellen, ob nicht reale Attribute Bestimmungen sein würden, die dem indeterminatum nicht zukommen können. Wichtiger als diese Stelle ist ein Brief des Denkers an De Vries. Unter Substanz und Attribut, schreibt er, sei dasselbe zu verstehen, „nur daß es Attribut genannt wird in Ansehung des Verstandes, der der Substanz eine solche bestimmte Natur zuerkennt". Und hierzu werden zwei Veranschaulichungen gegeben, von denen die zweite so lautet: „unter einem Ebenen (planum) will ich verstanden wissen, was alle Lichtstrahlen ohne Veränderung zurückwirft, und dasselbe verstehe ich unter einem Weißen (album), nur daß man Weiß sagt in Ansehung des Menschen, der das Ebene anschaut" (Spinozas Briefwechsel, herausg. v. Carl Gebhardt, Philos. Biblioth. Bd. 96a, 1914, S. 40). Klingt diese Stelle, wenn man an die von Descartes so deutlich vorgetragene Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten denkt, für die Attribute stark subjektivistisch, so läßt sich dasselbe von einem Briefe an Oldenburg (ebd. S. 13) sagen. Unter Substanz, schreibt Spinoza, haben wir ein esse in se zu denken, unter Modifikation oder Akzidens ein esse in alio. Ein drittes kann es nicht geben (vgl. das erste Axiom des ersten Buches der Ethik: omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt); daher ist zu behaupten, „daß es außer Substanzen und Akzidentien in Wirklichkeit oder außerhalb des Verstandes nichts gibt". — Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, wie weit solche und ähnliche Stellen tatsächlich für die von Hegel und

Digitized by Google

Johann Eduard Erdmann vertretene subjektivistische Auffassung der Attribute sprechen. Es genügt uns, daß eine solche Deutung vorliegt und daß daher Spinoza die damit gekennzeichnete Form der Zweiseitenlehre vorbereitet hat.

Auf der anderen Seite gibt es sehr starke Gründe für die von Kuno Fischer u. a. verteidigte realistische Erklärung der Attribute. Spinoza hat „bewiesen", daß Gott unendlich viele Attribute zukommen, nicht nur die des Denkens und der Ausdehnung. Daraus ist doch wohl mit Sicherheit zu folgern, daß auch die uns zugänglichen Eigenschaften der Allsubstanz „in Wirklichkeit oder außerhalb des Verstandes" existieren müssen. Noch entscheidender ist das Argument aus dem allgemeinen Dogmatismus des Philosophen, der besonders deutlich im 30. Lehrsatz des ersten Teils der Ethik zum Ausdruck kommt, wo es in der demonstratio heißt: „idea vera debet convenire cum suo ideato (ax. 6), hoc est (ut per se notum) id, quod in intellectu objektive continetur, debet necessario in natura dari". Da die Attribute Gegenstand eines klaren Erkennens sind, müssen sie nach der erkenntnis-theoretischen Grundlage des Systems in Wirklichkeit existieren. — So läßt sich also aus Spinoza sowohl eine subjektivistische als eine realistische Fassung der Zweiseitenlehre entwickeln.

Wie verhält es sich mit dem Parallelismus des Geschehens, also mit der Zweireihenlehre? Wir gelangen damit in die zeitliche Welt der Modifikationen, von denen der Satz gilt: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Die nächstliegende Auffasung ist die, daß auch diese Modifikationen der Allsubstanz als etwas an sich Reales anzusehen seien. Damit stimmt die vorhin angeführte briefliche Äußerung überein, wonach es außer Substanzen und Akzidentien (Modifikationen) „in Wirklichkeit oder außerhalb des Verstandes" nichts gibt; denn hierdurch ist doch das esse in re der beiden Reihen deutlich ausgesprochen.

Aber die Sachlage verschiebt sich, wenn wir die Erkenntnislehre Spinozas mit heranziehen. Im zweiten Buche der Ethik (Lehrs. 40, 2. Schol.) werden folgende Arten der Erkenntnis unterschieden: 1. Die verworrene Sinneswahrnehmung und die auf ihr beruhende Reproduktion (imaginatio); ihr entspricht die

Digitized by Google

cognitio primi generis, die bloße Meinung (opinio vel imaginatio); 2. die diskursive Erkenntnis durch die Vernunft (ratio); 3. die intuitive Erkenntnis. Nun stellt sich das Verhältnis dieser Arten oder Stufen des Erkennens in manchen Ausführungen Spinozas so dar, daß die Modi mit ihrer zeitlichen Dauer und ihrer räumlichen Geteiltheit eigentlich nur ein Objekt der sinnlichen imaginatio sind und daher — wie bei den Eleaten — eine Welt des Scheins bilden. Von dieser Vorstellung macht Spinoza gern Gebrauch, wenn es gilt, gewissen Bedenken gegen seine Lehre zu begegnen oder vielmehr auszuweichen. So wird Eth. I, 15. Schol. und in einem Briefe an Ludwig Meyer (a. a. O. S. 47 f.) der Einwurf besprochen, daß Gott, wenn er eine res extensa sei, auch teilbar sein müsse. Hiergegen sagt Spinoza, daß diejenigen wahnsinnig reden, die die Substanz aus Teilen bestehen lassen. Wenn wir uns fragen, fügt er hinzu, warum wir so geneigt sind, uns eine Größe (quantitas) als aus Teilen zusammengesetzt vorzustellen, so beruht das darauf, daß es uns leichter fällt, uns die Größe mit Hilfe der imaginatio zu vergegenwärtigen, wobei sie uns dann als endlich, teilbar und zusammengesetzt erscheint. Wenn wir sie aber, was schwieriger ist, mit dem Intellekt erfassen, so finden wir, daß sie unendlich, einzig und unteilbar ist. In dem Briefe an Meyer werden in diesem Zusammenhang die Begriffe der Zeit, des Maßes and der Zahl als bloße Hilfsmittel der imaginatio betrachtet.

Hierzu kommt noch ein bedeutsamer Satz in der schon erwähnten 5. Propositio des ersten Buches, die darum eine besondere Stellung einnimmt, weil sie für die Begründung des Monismus entscheidend ist. Hier soll bewiesen werden, daß es unmöglich zwei oder mehrere Substanzen von derselben Natur oder demselben Attribut geben könne (und alles Folgende hängt von diesem Beweise ab). Nun wird gesagt, daß sich solche Substanzen entweder den Attributen oder den Modifikationen (Affektionen) nach unterscheiden müßten. Die erste Möglichkeit fällt weg, da der Lehrsatz ja von demselben Attribut redet. Wie steht es mit der zweiten? Könnte es nicht doch viele Substanzen „eiusdum naturae sive attributi" geben — man denke etwa an die Atome — die sich den Affektionen nach unter-

Digitized by Google

scheiden würden? Hierauf gibt Spinoza die merkwürdige Antwort: „at si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus, depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata, non potest concipi ab alia distingui, hoc est, non poterunt dari plures, sed tantum una". Spinoza sucht also die Schwierigkeit dadurch zu umgehen, daß er die Vorstellung von den Modi oder Affektionen als eine nicht „wahre" Betrachtung einfach fallen läßt.

Zieht man aus den an solchen Stellen gegebenen Anregungen die Konsequenzen, so gelangt man leicht zu einer Auffassung der Zweireihenlehre, die beide Reihen, sowohl die physische als die psychische, kantisch ausgedrückt, als bloße Phänomene ansieht. Mir scheint dieses Ergebnis noch wichtiger zu sein als eine Entscheidung in der Frage nach der Realität der Attribute. Denn die Zweireihenlehre (Gehirnprozesse und Bewußtseinsvorgänge) ist es, auf die es für den modernen Parallelismus vor allem ankommt. Hier hat sich aber Spinoza im Ringen mit gewissen Schwierigkeiten dem Standpunkt genähert (mehr sage ich nicht), den wir z. B. bei dem Kantianer Riehl wiederfinden werden.

Aber man kann noch eine dritte Ausgestaltung der Zweireihenlehre bei Spinoza vorgebildet finden. Sehen wir einmal von der Allsubstanz ab, um die Doppelwelt der Modi für sich allein zu betrachten. Erscheinen dann die beiden Reihen in der Darstellung der Ethik als etwas völlig gleichwertiges? Die psychischen Inhalte (die „Ideen") bilden bei Spinoza eigentlich nur eine passive Begleiterscheinung des physischen Geschehens. Das Psychische ist die Spiegelung der modi extensionis im Bewußtsein. Bei den Gegensätzen von Kausalität und Finalität, Determinismus und Indeterminismus entscheidet sich der Philosoph durchaus für den dem mechanistischen Ideal entsprechenden Standpunkt. Auch spricht er ausführlich darüber, wieviel das Gehirn als solches, d. h. ohne Einwirkung des Bewußtseins leisten könne, während die Frage, wie umgekehrt im Psychischen Empfindungen ohne Einwirkung des Physischen hervortreten können, meines Wissens unerörtert bleibt, da sie durch den Gedanken der passiven Spiegelung ohne weiteres als erledigt gilt. Kurz, aus der Betrachtung der beiden Reihen könnte die Form

Digitized by Google

des Parallelismus entwickelt werden, die wir als „Schattenlehre" bezeichnet haben und die eine Hinneigung zum Materialismus verrät. So sagt denn auch Falckenberg in seiner Geschichte der neueren Philosophie: „Man hat nicht ohne Grund von einer materialistischen Tendenz bei Spinoza gesprochen. Körperlichkeit und Realität scheinen ihm fast zusammenzufallen (die Ausdrücke corpora und res werden synonym gebraucht), so daß für die . . . Vorstellungen nur die Existenz von Spiegelbildern des Realen . . . übrig bleibt."

Die entgegengesetzte Tendenz des „psychischen Monismus", für den das Physische bloße Erscheinung, das Psychische an sich real ist, läßt sich aus Spinoza kaum entwickeln. Aber auch so besitzt sein System, wie wir gesehen haben, die Eigentümlichkeit genialer Schöpfungen: die Anlagen zu verschieden gerichteten Entwicklungen.

D. Andere Anwendungen der parallelistischen Denkweise

Ehe wir uns mit den bisher unterschiedenen Formen des psychophysischen Monismus genauer beschäftigen [1]), soll die Frage behandelt werden, ob die parallelistische Denkweise auch noch an anderen Gegenständen hervorgetreten ist. Es wäre ja seltsam, wenn eine so eigenartige Form der Betrachtung allein auf das Verhältnis von Leib und Seele Anwendung gefunden hätte. Ich greife einige Beispiele heraus, die eine Ausdehnung des Prinzips auf andere, allerdings verwandte Gebiete veranschaulichen sollen. Die beiden ersten sind darum beachtenswert, weil sie in ihrer tatsächlichen Formulierung zu merkwürdigen Verschlingungen mit dem eigentlichen Parallelismus geführt haben.

1. Die Zweimethodenlehre bei Mach und Wundt

Hier handelt es sich um die methodische Unterscheidung der physikalischen und psychologischen Forschung. Die moderne

[1]) Es sei hier auch an die Formulierung Schopenhauers erinnert, wonach das, was als „Vorstellung" der Leib ist, „noch in einer ganz anderen, toto genere verschiedenen Art im Bewußtsein vorkommt, die man durch das Wort Wille bezeichnet", eine Auffassung, die er „als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur" gebraucht.

Digitized by Google

Psychologie war bei dieser Aufgabe auf gewisse Schwierigkeiten gestoßen, die früher nicht bestanden hatten oder doch nicht bemerkt worden waren. Solange man auf dem cartesianischen Standpunkt verharrte, war die Unterscheidung der Physik (im weitesten Sinne des Wortes) und der Psychologie einfach; jede der beiden Wissenschaften hatte ihre besonderen, streng geschiedenen Objekte: dort die materiellen, hier die spirituellen Substanzen. Auch zur Zeit Lockes konnte man die Sonderung nach den Objekten vollziehen; man unterschied äußere und innere Wahrnehmung und räumte jene der Physik, diese der Psychologie als Arbeitsgebiet ein. Nun war aber erstens in der neueren Psychologie der Substanzgedanke stark zurückgetreten, und zweitens hatte die psychologische Erforschung der äußeren Sinneswahrnehmungen durch das Eingreifen des Experiments eine ungeahnte Ausdehnung gewonnen. Nicht nur die physikalische Optik und Akustik beschäftigte sich mit Farben und Tönen, sondern das tat in wachsendem Maße auch die Psychologie. Hier schienen daher die Gegenstände für beide Wissenschaften dieselben zu sein. Die Frage nach der Abgrenzung der Forschungszweige erheischte eine neue Beantwortung. Die Lösung des Problems wurde darin gesucht, daß man nicht mehr nach Objekten (was unmöglich schien), sondern nach der Betrachtungsweise oder Methode unterschied. Und so entstand ein deutliches Analogon zur Zweiseitenlehre: dasselbe Erlebnis war einerseits physikalisches, andererseits psychologisches Objekt, je nachdem sich die Methode der Betrachtung änderte.

Ich führe als ersten Vertreter einer solchen Zweimethodenlehre Ernst Mach an. Die „große Kluft" zwischen physikalischer und psychologischer Forschung, sagt Mach in seiner „Analyse der Empfindungen", bestehe nur für die gewohnte, substantielle Betrachtungsweise. Für Mach existieren aber weder Seelen noch Atome, sondern allein Komplexe von Empfindungen oder „Elementen". Wenn es sich um ein solches Element, z. B. eine Farbe handelt, so können sich beide Forschungsmethoden mit ihm beschäftigen. Es ergibt sich aber dabei ein wesentlicher Unterschied in der Untersuchungsrichtung. Eine Farbe ist ein physikalisches Objekt, sobald wir auf ihre

Digitized by Google

Abhängigkeit von anderen physikalischen Gegenständen, etwa von der beleuchtenden Lichtquelle achten. Achten wir dagegen auf ihre Abhängigkeit vom Organismus, speziell von gewissen Netzhautprozessen, so ist dieselbe Farbe ein psychologisches Objekt. „Nicht der Stoff, sondern die Untersuchungsrichtung ist in beiden Gebieten verschieden" (I, § 9). Ebenso heißt es an einer späteren Stelle des Buches (II, § 3): das Grün eines Blattes an sich werde in seiner Natur nicht geändert, ob wir nun in dem angegebenen Sinne unsere Aufmerksamkeit auf die eine oder die andere Form von Abhängigkeit richten. „Ich sehe daher keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfach Identität in bezug auf diese Elemente. In der sinnlichen Sphäre meines Bewußtseins ist jedes Objekt zugleich physisch und psychisch."

Wir hätten demzufolge auch hier das Ergebnis: una eademque res, duobus modis considerata. Es ist aber notwendig, sich den Unterschied dieser Zweimethodenlehre von dem psychophysischen Parallelismus klar zu machen. Denken wir an die Wahrnehmung einer roten Rose, so wird der psychophysische Monist sagen: dieses Rot und das bewegte Graue, das wir den „entsprechenden" Gehirnprozeß nennen, laufen einander prarallel. Hier handelt es sich also um zwei ganz verschiedene Inhalte wirklicher oder möglicher Wahrnehmung, d. h. der „Stoff" ist verschieden. Die Zweimethodenlehre bezieht sich dagegen auf einen und denselben Stoff (Rot), der nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet wird. Dort findet sich die Zweiheit an dem inhaltlichen Material, hier an der Methode.

Ich weiß nicht, ob Mach diesen Unterschied deutlich erkannt hat. Er hat sich zwar im vierten Kapitel, § 3 (ich benutzte die 4. Auflage von 1903) gegen den Einwand gewehrt, daß der gewöhnliche psychophysische Parallelismus von seinem Standpunkt aus keinem rechten Sinn mehr habe, da er ja „einfache Identität" der psychischen und physischen Elemente lehre. Eigentümlich bleibt es aber doch, daß er in demselben Abschnitt sagt, die Zweireihenlehre des gewöhnlichen psychophysischen Parallelismus sei eine fast selbstverständliche Konsequenz aus seiner „Grundanschauung, welche eine Kluft zwischen

Digitized by Google

den beiden Gebieten (des Psychischen und Physischen) gar nicht anerkennt". Warum soll diese Folgerung selbstverständlich sein? Es läßt sich nicht ohne weiteres einsehen, was die Lehre, daß die eine Empfindung Rot sowohl Objekt einer psychologischen als einer physikalischen Untersuchung sein kann, mit dem Gedanken zu tun hat, daß diesem Rot ein bestimmter Gehirnprozeß ohne Wechselwirkung parallel laufe. Sehen wir zu, ob wir hierüber von Wundt Aufschluß erhalten.

Bei Wundt finden wir ebenfalls die Zweimethodenlehre entwickelt, und zwar in folgender Form (vgl. die 6. Auflage seines Grundrisses der Psychologie von 1904). Wir können die Psychologie nicht als die Lehre von der „inneren Erfahrung" von der Naturwissenschaft abgrenzen, weil sie sich ebensogut wie diese auf äußere Erfahrung beziehen kann. „Ein Stein, eine Pflanze, ein Ton, ein Lichtstrahl sind als Naturerscheinungen Objekte der Mineralogie, Botanik, Physik usw. Aber insofern diese Naturerscheinungen zugleich Vorstellungen in uns sind, bilden sie außerdem Objekte der Psychologie, die über die Entstehungsweise dieser Vorstellungen und über ihr Verhältnis zu anderen Vorstellungen sowie zu den nicht auf äußere Gegenstände bezogenen Vorgängen, den Gefühlen, Willensregungen usw., Rechenschaft zu geben sucht" (§ 1). Wir sind daher gezwungen, die beiden Forschungsgebiete nicht nach den Gegenständen, sondern nach den Gesichtspunkten der wissenschaftlichen Betrachtung zu unterscheiden.

Dabei geht Wundt anders als Mach vor. Physik (im weitesten Sinne) und Psychologie haben es mit Erfahrungen zu tun. Die vollständige und unmittelbare Erfahrung enthält zweierlei: den Erfahrungsinhalt, der uns gegeben wird, und unsere Auffassung dieses Inhalts; „wir bezeichnen den ersten dieser Faktoren als die Objekte der Erfahrung, den zweiten als das erfahrende Subjekt". Die Psychologie nimmt nun den Standpunkt dieser vollständigen und unmittelbaren Erfahrung ein, d. h. sie betrachtet die Erfahrungsinhalte in ihrem Zusammenhang mit dem erlebenden Subjekt (Mach, dessen Philosophie Ich-los ist, sagte: im Zusammenhang mit physiologischen Prozessen). Die Naturwissenschaft dagegen abstrahiert von dieser Beziehung, d. h. sie be-

Digitized by Google

trachtet die Objekte in ihrer vom Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit (Ebd. S. 3).

Wir stoßen also auch hier wieder auf eine Zweimethodenlehre: una eademque res, duobus modis considerata. Und wir haben natürlich abermals genau denselben Unterschied gegenüber dem psychophysischen Parallelismus festzuhalten: bei der Zweimethodenlehre liegt die Zweiheit in den beiden Betrachtungsweisen, die sich auf ein und denselben Erlebnisinhalt beziehen; beim psychophysischen Parallelismus liegt die Zweiheit in den erlebten Inhalten oder Vorgängen, die einander ohne Wechselwirkung parallel laufen sollen, während die Einheit etwa in einem „unbekannten Dritten" oder darin gesucht werden kann, daß die psychische Reihe die eigentliche Realität, die physische nur deren Erscheinung ist. Besteht nun trotz dieser wesentlichen Unterschiede ein innerer Zusammenhang beider Lehren?

Nach Wundts Ausführungen ist es der Fall. Er lehrt (§ 22) einen psycho-physischen Parallelismus, der sich auf diejenigen Erfahrungsinhalte beschränkt, welche wirklich beiden Betrachtungsweisen zugänglich sind (was nach seiner Ansicht für unsere Wert- und Zweckbegriffe nicht zutrifft, die samt den mit ihnen zusammenhängenden Gefühlsinhalten „gänzlich außerhalb des Gesichtskreises der dem Parallelprinzip subsumierbaren Erfahrungsinhalte liegen"). Für das so eingeschränkte Gebiet gilt Folgendes. Erstens kann man, wenn es sich z. B. um meine (psychische) Rotempfindung und den auf sie zu beziehenden (physiologischen) Gehirnprozeß handelt, nur von einem „Entsprechen" (Parallelgehen) reden, nicht aber das eine aus dem anderen ableiten. „Vielmehr ist eine solche Ableitung infolge des in beiden Fällen völlig abweichenden Standpunktes der Auffassung an sich ausgeschlossen." Zweitens ist aber gerade das Parallelgehen eine notwendige Konsequenz aus der Zweimethodenlehre. „Da es sich hier nirgends um verschiedene Erfahrungsobjekte [1]), sondern überall nur um verschiedene Standpunkte gegenüber einer und derselben

[1]) Ich beschränke mich im folgenden auf immanente Kritik in dem Sinne, daß ich die Voraussetzungen der Beweisführung nicht antaste. Daß hier die Unterscheidung von „Inhalt" und „Gegenstand" andere Formulierungen ergeben würde, sei nur angedeutet.

Digitized by Google

Erfahrung handelt, so müssen . . . zwischen beiden Betrachtungsweisen, der naturwissenschaftlichen und der psychologischen, durchgängige Beziehungen bestehen" (S. 386 f.). „Soweit es nun Objekte gibt, die dieser doppelten Betrachtung unterworfen sind, fordert das psychologische Parallelprinzip eine durchgängige Beziehung der beiden Vorgänge zu einander. Diese Forderung stützt sich aber darauf, daß sich beide Formen der Analyse in diesen Fällen in Wirklichkeit auf einen und denselben Erfahrungsinhalt beziehen" (S. 388).

Hier haben wir also eine Auseinandersetzung dessen, was bei Mach als „fast selbstverständliche" Konsequenz nicht weiter erklärt wurde. Wir vergegenwärtigen uns noch einmal die Sachlage an unserem Beispiel. Der psycho-physische Parallelismus verlangt, daß einem gewissen Gehirnprozeß die Empfindung „Rot" ohne Kausalverhältnis parallel gehe. Die Zweimethodenlehre besagt, daß die Rotempfindung und die Gehirnprozeß-Erfahrung beide sowohl der Psychologie als auch der Naturwissenschaft angehören können; in beiden Fällen wird dasselbe Gegebene von verschiedenen Standpunkten aus untersucht.

Nun ergibt sich — das war der erste Punkt — die Abweisung eines Kausalverhältnisses wegen der Verschiedenheit der Standpunkte. Das wird so zu verstehen sein: die Rot-Empfindung ist ein Teil der „unmittelbaren" Erfahrung. Die Gehirnprozeß-Wahrnehmung wäre es auch. Aber für das Problem handelt es sich ja hier um den physiologischen Gehirnprozeß, der dem Gebiet der vom Subjekt abstrahierenden „mittelbaren" Erfahrung angehört. Die beiden Objekte liegen also sozusagen in verschiedenen Ebenen. — Ergibt sich daraus in der Tat die Unmöglichkeit eines influxus physicus? Ich kann das nicht zugeben. Der kritische Realist wird die Sachlage doch so auffassen müssen: auf der einen Seite haben wir die Rot-Empfindung; auf der anderen das auf Grund von andersartigen Wahrnehmungsinhalten konstruierte Objekt „Gehirnprozeß". Dabei wird angenommen, daß der gedanklichen Konstruktion ein Reales an sich korrespondiere. Warum dieses Reale an sich, das wir uns in der angegebenen Weise vorstellen,

Digitized by Google

nicht Ursache der Rot-Empfindung sein könne, vermag ich nicht einzusehen.

Der zweite, positive Teil der Beweisführung besteht darin, daß das Parallelgehen eine notwendige Konsequenz aus der Zweimethodenlehre sei, weil sich beide Formen der Analyse „in Wirklichkeit auf einen und denselben Erfahrungsinhalt beziehen". Warum muß es so sein? Man gestatte, daß ich zur Abkürzung mit Rot-Ps und Rot-Ph die beiden Betrachtungsweisen des Erlebnisses Rot, mit Hirn-Ps und Hirn-Ph die des möglichen Erlebnisses „Gehirnprozeß" bezeichne. Der Parallelismus lehrt, daß Rot-Ps und Hirn-Ph ohne Wechselwirkung nebeneinander herlaufen. Diese Korrespondenz kann der psycho-physische Monist dadurch zu erklären suchen, daß das Rot-Ps und das Hirn-Ph an sich auf ein Sein oder ein Geschehen zurückzuführen seien, das sich in ihnen doppelt manifestiert. Was sich aber für das Parallellaufen daraus entnehmen läßt, daß man Rot-Ps auch als Rot-Ph und Hirn-Ph auch als Hirn-Ps auffassen kann, vermag ich nicht zu begreifen. Die (übrigens niemals zwingende) Folgerung des Parallelgehens aus der Identität würde doch in der Zweimethodenlehre nur den Schluß (und zwar den Fehlschluß) erlauben, daß erstens bei Rot-Ps und Rot-Ph, zweitens bei Hirn-Ps und Hirn-Ph ein solches Entsprechen stattfinden müsse. Aber über die Art der Beziehung zwischen Rot und Gehirnprozeß ist daraus, wie mir scheint, nichts zu gewinnen.

Soviel über die Zweimethodenlehre. Sie bietet ein Beispiel für die Ausdehnung unseres Prinzips auf ein anderes Gebiet. Sie gewinnt darüber hinaus eine besondere Bedeutung durch die Verschlingung des Problems mit dem gewöhnlichen psycho-physischen Parallelismus. Allerdings bedeutet diese Verschlingung, wenn ich mich nicht täusche, eine Verwirrung.

2. Die parallelistische Behandlung des Gegensatzes von Kausalität und Finalität

Man hat gesagt, das ganze System Spinozas hänge an dem Wörtchen „quatenus". Das bezieht sich auf die doppelte Betrachtungsweise des Seienden, sofern es einerseits als Welt der Modi (natura naturata) ins Auge gefaßt, andererseits „sub specie aeternitatis" gedacht werden kann. Man ersieht daraus,

Digitized by Google

daß wir auch Spinoza als Beispiel einer, freilich anders gerichteten, Zweimethodenlehre hätten anführen können. Die Bedeutung des „quatenus" gilt natürlich auch für die Zweiseiten- und Zweireihenlehre Spinozas. Dagegen denkt der Philosoph durchaus „radikal" in Hinsicht auf den Gegensatz, der uns in diesem Abschnitt beschäftigen soll. Wir stehen vor der Frage, ob sich das monistisch-parallelistische Denken auch dieser für die Naturphilosophie der Gegenwart so außerordentlich wichtigen Antithese bemächtigt hat.

Die Frage ist zu bejahen. Ein Beispiel wurde schon in dem VI. Hauptabschnitt vorausgenommen. Es finden sich in der Philosophie von Leibniz grundlegende Lehren, die unter unseren Gesichtspunkt fallen. Die Monadenlehre ist — wenn man nicht in der Bezeichnung der Monaden als „fulgurations de Dieu" eine esoterische Lehre vermuten will, die eine gewisse Annäherung an den Pantheismus verrät — ein pluralistischer Spiritualismus. Die Monaden als Elemente des Seienden sind „von innen" betrachtet (man gestatte den bequemen, wenn auch nicht unbedenklichen Ausdruck) seelenartige Kraftzentren. Das Dasein der materiellen Körperwelt (materia secunda) beruht nur auf einem unvollkommenen, verworrenen Vorstellen des Seienden, das sich seinerseits aus dem beschränkten Wesen (materia prima) der geschaffenen Monaden erklärt. Da dieses verworrene Vorstellen mit dem sinnlichen Wahrnehmen identisch ist, ergibt sich daraus die bloße Phänomenalität der Körperwelt, wie denn auch Leibniz in dem früher angeführten Briefe an Bourguet selbst gesagt hat, die Welt bestehe für ihn aus vorstellenden und begehrenden Substanzen, „dont les corps ne sont que des Phénomènes" [1]). Und da Gott das Seiende nicht verworren, sondern durchaus klar und deutlich vorstellt, existiert für ihn eine materielle Körperwelt überhaupt nicht.

Daraus ergibt sich folgendes Verhältnis zwischen der mechanischen Kausalität und der Finalität. Von innen betrachtet besteht das Universum aus einfachen spirituellen Substanzen, die sich rein aus inneren Triebkräften entwickeln (die Monade hat

[1]) Vgl. hierzu Kant, Kr. d. r. Vern., Kehrbachs Ausgabe, S. 241. Kant findet, daß Leibniz trotzdem „die Erscheinungen als Dinge an sich selbst" nahm.

Digitized by Google

„keine Fenster"). Diese Entwicklung beruht auf dem platonischen Streben (orégesthai) auf das Vollkommene zu, ist also teleologisch: sie vollzieht sich „selon les loix des causes finales par appétitions, fins et moyens". Von außen betrachtet, d. h. verworren, sinnlich vorgestellt, ist dasselbe Universum eine Körperwelt. Die Körper unterstehen den „loix des causes efficientes ou des mouvemens". Beide Gebiete des Geschehens sind aber „harmoniques entre eux". Und da das wahre Wesen des Seienden in dem zuerst genannten Konnex besteht, so gilt der von Plato im Phaidon begründete Satz: causae efficientes pendent a finalibus.

Die hier skizzierte Vorstellungsweise klingt noch in dem psychischen Monismus von Heymans nach, den wir später zu besprechen haben werden.

— Eine andersartige und sehr interessante Behandlung des Problems läßt sich aus den Ausführungen Kants in der Kritik der Urteilskraft entwickeln (die ich nach der Reclamschen Ausgabe zitiere).

Kant war, wie wir Gegenwärtigen, mitten in den Widerstreit einer mechanistischen und einer teleologischen Erklärung des Organischen hineingestellt. Descartes und andere hatten die Maschinentheorie des Lebens vertreten, während die Vitalisten überzeugt waren, daß man die Zweckmäßigkeit organischer Körper nur durch Annahme nicht mechanischer Kräfte erklären könne: einer anima rationalis, aber inscia (Stahl), eines nisus formativus (Blumenbach) u. dgl.

Wenn man nun festzustellen sucht, wie sich Kant zu dieser Streitfrage verhielt, so kann man bei dem Studium der Kritik der Urteilskraft leicht den Eindruck gewinnen, daß er sich eigentlich überhaupt nicht entschieden habe, sondern in verwirrender Weise hin und her schwanke. Er verlangt eine streng mechanistische Erklärung; denn wenn man nicht den „Mechanismus der Natur" zugrunde legt, so kann es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben (271). Aber freilich: man wird auf diesem Wege niemals zum Ziel gelangen. Dreimal wird das Beispiel des Grashalms angeführt; man könne dreist sagen, es sei ungereimt, zu hoffen, „daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde" (286). Ein organisches

Digitized by Google

Wesen ist nicht bloß Maschine (Descartes); denn die Maschine hat bloß bewegende Kraft, während ein organisiertes Wesen (255) „bildende Kraft" besitzt (Blumenbach). Dennoch darf der Zweckgedanke nur als „heuristisches Prinzip" angewendet werden (299 und dem Sinne nach an vielen anderen Stellen). Auch muß man die Möglichkeit zugeben, daß ein anderer, höherer Verstand als der menschliche dennoch im Mechanismus der Natur den Grund der Möglichkeit organischer Bildungen antreffen könne (293). — Es ist sehr begreiflich, wenn Driesch in seinem Buche über den „Vitalismus als Geschichte und als Lehre" zu dem Ergebnis gelangte, daß sich eigentlich die verschiedensten Richtungen in der Biologie auf Kant berufen könnten [1]).

Will man Kants Stellungnahme verstehen, so muß man hier wie in anderen Fällen vor allem einmal die Zweiseitenlehre mit ihrem „quatenus" auf Kants eigene Person anwenden. Kant ist einerseits Erkenntnistheoretiker und Methodiker; insofern vertritt er den Phänomenalismus und gestattet keine metaphysische Spekulation. Derselbe Kant aber hat andererseits doch seinen metaphysischen Glauben und seine metaphysischen „Ahnungen" (von dem Begriff der „Ahnung" in der Kritik der Urteilskraft — vgl. S. 36, 244, 274 — ist Fries angeregt worden). So verhält es sich auch bei dem Zweckprinzip. Quatenus streng wissenschaftliche Methodenlehre wird, soweit es eben durchführbar ist, die mechanistische Erklärung verlangt; der Zweckgedanke gilt ausschließlich als ein heuristisches Prinzip, ein nützliches „Als ob" [2]). Quatenus „Ahnungen" vergleiche man folgende Ausführungen (S. 273 f.): Die eben erwähnte Nützlichkeit der heuristischen Verwertung des Zweckgedankens ist wissenschaftlich nicht weiter zu erklären; man muß sie „innerhalb der Grenzen der Naturerkenntnis" als etwas Gegebenes hinnehmen. Aber es ist wohl „eine gewisse Ahnung unserer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink", daß wir mit

[1]) Für Driesch wird die Auslegung noch dadurch erschwert, daß er selbst auf die Unterscheidung einer statischen und einer dynamischen Teleologie großen Wert legt, während Kant, wie Driesch hervorhebt, diesen Unterschied „nicht scharf gesehen" zu haben scheint.

[2]) Den durch Vaihinger's Werk berühmt gewordenen Ausdruck gebraucht Kant gerade in der Kritik der Urteilskraft wiederholt.

Digitized by Google

dem Begriff der Endursachen „wohl gar über die Natur hinausgelangen".

Sobald man Kant unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, findet man sich leichter durch manche Schwierigkeiten seins Systems hindurch, so z. B. auch durch seine so verschieden klingenden Äußerungen über die Idee Gottes. Kant gleicht jenen Kapitänen, die auf zwei verschiedenen Kontinenten zwei verschiedene Frauen haben, etwa eine in Hamburg und eine in Südamerika. Mit der einen wird ein nüchternes, gründliches Deutsch gesprochen, mit der anderen ein Spanisch, in dem ernstlich von Dingen die Rede ist, die in Deutschland zu den „spanischen Schlössern" zählen würden.

Nun gelangen wir erst zu dem Hauptpunkt. Da, wo sich Kant metaphysischen „Ahnungen" hingibt, taucht häufig der monistisch-parallelistische Gedanke auf: die mechanistische und die heuristisch-teleologische Methode sind vielleicht nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen, denen an sich ein und dasselbe Prinzip zugrunde liegt und die gerade wegen der dahinter stehenden (übersinnlichen) Einheit parallel laufen.

Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht der § 78 (S. 298 f.). Ich führe folgende Sätze an: „Nun müssen zwar", heißt es S. 301, „das Prinzip des Mechanismus der Natur und das der Kausalität [nach Zwecken] [1]) derselben an einem und eben demselben Naturprodukte in einem einzigen oberen Prinzip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten." (Man beachte das „müssen" und das „weil"!) Dieses obere Prinzip ist im Übersinnlichen zu suchen. „Das Prinzip, welches die Vereinbarung beider . . . möglich machen soll, muß in das, was außerhalb beiden (mithin auch außer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. ins Übersinnliche gesetzt und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden."

Das ist für unsere formalen „Aufbau"-Betrachtungen eine über-

[1]) Schopenhauer ergänzt: Kausalität „der Technik"; ich sage lieber: „Kausalität nach Zwecken", weil dieser Ausdruck kurz vorher in demselben Zusammenhang gebraucht wird (S. 300).

Digitized by Google

raschende und erfreuliche Bestätigung der Vermutung, daß sich die von Spinoza begründete Vorstellungsweise auch an anderen Gegenständen vorfinden werde. Jenes obere Prinzip — ein unbekanntes Drittes, von dem wir nur den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können (301), erklärt das Nebeneinander der beiden Methoden. Dabei ist das Nebeneinander streng parallelistisch zu denken; denn „eine Erklärungsart schließt die andere aus". Und wie bei manchen Ausgestaltungen des psycho-physischen Monismus die beiden Reihen nur Phänomene sind, so beziehen sich die beiden Methoden auf die Erscheinungen, während das Prinzip ihrer Vereinbarung im Übersinnlichen liegt.

Wir wollen den Andeutungen Kants noch weiter nachspüren, indem wir fragen, wie er sich das Verhältnis der beiden Betrachtungsweisen zu dem oberen Prinzip genauer gedacht hat. Man kann da, wie ich glaube, erkennen, daß ihn manchmal eine Vorstellung beschäftigt, die mit seiner Grundauffassung zusammenhängt: nur die Erscheinungen sind in der Zeit, das Ansichseiende ist zeitlos. Am deutlichsten schimmert die von mir gemeinte Vorstellungsweise da hindurch, wo Kant von der Tatsache ausgeht, daß die Organismen ein aus Teilen bestehendes Ganzes sind.

Der Konnex der mechanischen Kausalität geht zeitlich „immer abwärts" (253) von Ursachen zu Wirkungen. Der einzige erfahrbare teleologische Konnex, nämlich der, den wir aus den Erscheinungen der inneren Wahrnehmung kennen, geht auch „aufwärts", da hier die Vorstellung der zu erzielenden Wirkung (z. B. des zu erbauenden Hauses) als „ideale Ursache" (ebd.) zeitlich vorausgeht. In einer „entfernten Analogie" (256) mit dieser in der inneren Wahrnehmung vorgefundenen „Kausalität nach Zwecken" beurteilen wir auch diejenigen Gegenstände der äußeren Wahrnehmung, die wir als Organismen bezeichnen, wobei aber diese Analogie nur als Leitfaden oder heuristisches Prinzip dienen darf.

Machen wir nun die Anwendung auf das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen im Organismus. Die Maxime der mechanistischen Erklärung läßt zuerst die Teile da sein, aus denen das Ganze „nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile" hervorgeht (295). Dagegen läßt die nach jener „entfernten Analogie" gedachte teleologische Auffassung die Vor-

Digitized by Google

stellung des Ganzen als ideale Ursache das erste sein. Sie geht von dem bloß Vorgestellten oder Möglichen zeitlich zum Wirklichen über.

In beiden Fällen ist also die Beziehung zwischen dem Ganzen und den Teilen in die Zeit projiziert, gleichsam zeitlich auseinander gezogen, nur in verschiedener Weise.

Das Übersinnliche ist aber nicht in der Zeit. Im Übersinnlichen — und dort haben wir ja das „obere Prinzip" zu suchen — könnte also der Gegensatz der beiden Betrachtungsweisen verschwinden. Denken wir uns (S. 295) einen dieser Region angehörenden urbildlichen Verstand (intellectus archetypus), für den Denken und Anschauen zusammenfiele, so daß das von ihm Vorgestellte (Mögliche) zugleich wirklich wäre, so würde für einen solchen der geschilderte, nur den Phänomenen eignende Gegensatz hinfällig. Für ihn würde die Vorstellung des Ganzen nicht wie bei den Erscheinungen der inneren Wahrnehmung der Wirklichkeit vorausgehen, und ebensowenig würden die Teile vor dem Ganzen dasein, wie es der Bauklötzchenstandpunkt des mechanistischen Denkens annimmt. Sein Wirken ginge weder „aufwärts" noch „abwärts". Seine Zeitlosigkeit würde die coincidentia dieser opposita bedeuten.

Das ist die Konstruktion, die man aus einem Teil der viel komplizierteren Erörterungen Kants herauslesen kann. Dabei wird man in der Annahme nicht fehlgehen, daß unsere menschliche, in der Zeit verlaufende Teleologie jenem obersten Prinzip doch näher steht als die mechanistische Denkweise, die nur reale, keine idealen Ursachen kennt. Damit steht es im Einklang, daß Kant wie Leibniz den Standpunkt einnimmt: causae efficientes pendent a finalibus. Wir haben nur eine Ahnung, keine Kenntnis jenes oberen Prinzips. Wir müssen daher beide Betrachtungsweisen (parallelistisch) nebeneinander laufen lassen, „ohne die Prinzipien der Beurteilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des anderen zu setzen" (303). Aber wir dürfen dieses Nebeneinander so vorstellen, daß wir den „Mechanismus" dem „absichtlichen Technizismus" unterordnen. „Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und

Digitized by Google

doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann" (303).

— Als drittes Beispiel nenne ich das Werk eines modernen Philosophen: „Person und Sache" von William Stern (I. Bd., 1906). In dieser Schrift nimmt Stern zu dem Neovitalismus Stellung. Sofern dieser die teleologische Betrachtungsweise auf die Organismen beschränkt, stimmt Stern nicht mit ihm überein. Die Finalität ist ihm nicht eine Eigen-, sondern eine Allgesetzlichkeit. Es gibt nirgends, in der anorganischen Welt so wenig wie in der organischen, einen mechanischen Konnex, der nicht zugleich als teleologischer Konnex gedacht werden müßte; dasselbe Geschehen, das in einer Hinsicht mechanisch erscheint, ist in anderer teleologisch. Stern bezeichnet seine Lehre als „teleo-mechanischen Parallelismus".

Wie der Titel des Werkes angibt, arbeitet Stern mit der Antithese von „Person" und „Sache". Diese Begriffe stehen in fünffachem Gegensatz. Die Sache ist ein bloßes Aggregat von Teilen, die Person ist trotz der Vielheit der Teile ein einheitliches Ganzes; die Sache ist mit anderen Sachen quantitativ vergleichbar, die Person ist eine qualitativ eigenartige Individualität; die Sache ist passiv äußeren (exoterischen) Kausalbeziehungen ausgesetzt, die Person ist selbständig; die Sache ist mechanisch, die Person ist teleologisch; die Sache ist ein indifferentes (ersetzbares, austauschbares) Sein, die Person ist Eigenwert und Selbstzweck.

Stern sucht nun zu zeigen, daß der mechanistische Sachstandpunkt nirgends konsequent durchgeführt werden kann, ohne ihn dem teleologischen Personenbegriff unterzuordnen. Es gibt keine „Sachen", die nicht in Wahrheit Teile von „Personen" wären. Wir kommen nämlich, wenn wir die Welt begreifen wollen, mit den Kategorien der Substantialität und Kausalität nicht aus, sondern wir bedürfen einer dritten Kategorie: der Individualität. „Wir können nicht Substantielles und Wirkendes ungegliedert durch das All ausgegossen denken, sondern müssen es im Denken zusammenfassen und abrunden zu geschlossenen Ganzen, ‚Individuen'. Es genügt uns nicht zur Erkenntnis der Zustände und Veränderungen die Idee von Zugrundeliegendem überhaupt; sondern das Zugrundeliegende ist stets eine Einheit, nach außen begrenzt, nach innen zusammengehörig, mag es im speziellen

Digitized by Google

als Ding, als Ich, als Seele, als Gott, als Atom, als Molekül, als energetisches Gebilde, als Gattung, als Weltkörper oder sonstwie gefaßt sein. Wo wir die Grenzschnitte legen, welche Bruchteile des Seienden wir als Ganzheiten zusammenfassen, bestimmt die Empirie; daß wir Individuen denken, ist aprioristische Forderung" (125).

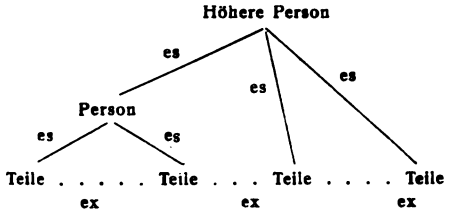
Zu den Kriterien der Individualität gehört aber das teleologische Merkmal der Selbsterhaltung; die Individualität ist eine sich zielstrebig erhaltende und gestaltende Einheit, d. h. sie ist Person. Sach-Zusammenhänge können nur gedacht werden unter Zugrundelegung personeller Einheiten, in denen sie stattfinden. Die Kausalität selbst kann nicht anders als teleologisch aufgefaßt werden. Die Person wirkt als Ganzes auf ihre Teile zum Zweck des Ganzen: das ist die teleologische, esoterische Kausalität. Nur auf Grund dieses Zusammenhanges kann Teil auf Teil wirken (exoterische Kausalität).

Hierauf beruht der „teleomechanische Parallelismus" Sterns, dessen Formel lautet: „was von oben, d. h. vom Standpunkt des Ganzen aus, persönlich ist, ist von unten, d. h. vom Standpunkt der Teile aus, sächlich" (149). Die exoterische Kausalität ist das „Gegenbild" der esoterischen. Dabei ist die esoterische die primäre, ist unmittelbares Wirken; die exoterische ist sekundär, bloßes Bewirktwerden (258).

Nun bilden die „Personen" als Einheiten der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung eine Über- und Unterordnung (Hierarchie der Personen). Damit vollzieht sich wieder die uns bekannte Verbindung der interponierenden mit der monistischen Konstruktion. „Man denke, wie sich z. B. der Stufenbau vom Menschen aus nach oben fortsetzt zur Familie, zum Volk, zur Menschheit, zum Erdkörper, zum Sonnensystem, zum All; nach unten hin zu den Zellen, den Molekülen, den Atomen" (167). Welche Stufen dabei „echte" Personen darstellen, hängt vom jeweiligen Stand des Forschens ab. Soweit sie festgestellt sind, bedeutet jede Stufe „ein eigenes Sein, einen Selbstzweck, eine neue Ursächlichkeit und einen immanenten Selbstwert" (168). Wir müssen diese Hierarchie voraussetzen; denn nur so läßt sich der teleo-mechanische Parallelismus ganz durchführen. Wenn ich z. B. mit der

Digitized by Google

Feder schreibe, so wirkt die „Person", die mit meinem Ich zusammenfällt, nicht unmittelbar auf die Feder (denn diese ist meiner Person nicht immanent), sondern nur auf die Hand. „Aber ich wirke so auf meine Hand, daß nun die Kausalität einer anderen personalen Einheit, von der meine Hand und die Feder nur gemeinsame Teile sind, — nämlich die Allperson — auf bestimmte Weise ins Spiel gesetzt wird; der exoterische Kausalzusammenhang zwischen Hand und Feder ist nur das Spiegelbild der immanenten Kausalität, die die Allperson auf sich selbst, d. h. auf ihre Teile ausübt." Wir können uns diese Denkweise so veranschaulichen („es" soll dabei die esoterische, „ex" die exoterische Kausalität bedeuten):



Selbstverständlich gilt der von uns nur ganz im allgemeinen skizzierte teleomechanische Parallelismus auch speziell für die Organismen. Das Verhältnis Sterns zum Neovitalismus wurde ja schon im Eingang angedeutet. Als eine Konsequenz seines „kritischen Personalismus" sei nur noch erwähnt, daß er bei dem Gegensatz der mechanistischen und teleologischen Erklärungsversuche das Hauptgewicht auf die Selbsterhaltung des ganzen Organismus legt. „Nicht Verdauung, nicht Irritabilität, nicht Motilität, nicht Blutkreislauf oder irgendeine andere Einzelfunktion muß derjenige erklären, der das Leben erklären will, sondern die Konvergenz aller dieser Leistungen, in allen ihren Betätigungen, unter den verschiedensten Umständen, zu dem immer identischen Ziel der Selbsterhaltung" (279) [1]).

[1]) Als ein aus ganz anderen Problemgebieten stammendes Beispiel der monistisch-parallelistischen Denkweise führe ich den Ausspruch K. F. Becker's über das Verhältnis von Denken und Sprechen an: „Weil Denken und Sprechen innerlich eins sind, entwickeln sich Gedanke und Sprache gleichen Schrittes bei den einzelnen Menschen und bei ganzen Völkern" („Organismus der Sprache", 2. A. 1841, vgl. Benno Erdmann, Logik I ². S. 43).

Digitized by Google

E. Monismus und Materialismus

Wir kehren wieder zu dem wichtigsten Gegenstand der monistischen Bestrebungen unserer Zeit zurück, um ihn nicht mehr zu verlassen: zu dem Verhältnis von Leib und Seele. Ich nenne es den wichtigsten Gegenstand; denn die ebenso bedeutungsvolle Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt ist offenbar davon abhängig, wie man sich zu dem anderen Problem stellt; je selbständiger der menschliche Geist dem Leibe gegenübersteht, desto selbständiger kann auch der göttliche Geist der Materie gegenüber gedacht werden.

Wie ich schon einmal bemerkte, ist es nicht meine Absicht, alle Abtönungen des psychophysischen Monismus zu beschreiben. Für unsere Zwecke muß die früher (A. 7) versuchte Vierteilung genügen. Aber auch von den damals unterschiedenen vier Formulierungen soll die erste, wonach das einheitliche Sein selbst zwei reale Seiten aufweist, nicht eingehender besprochen werden. Ich beginne mit einigen Bemerkungen über die Beziehungen, die zwischen Monismus und Materialismus bestehen.

Der konsequente Materialismus ist nach unseren Begriffsbestimmungen eine radikale Lösung und keine monistische. Die Zweiseitenlehre Spinozas ist grundsätzlich verschieden von der Einseitenlehre eines Hobbes. Die bekanntesten deutschen Materialisten und Monisten des 19. Jahrhunderts sind aber in der Vertretung ihrer Anschauungen nichts weniger als konsequent gewesen. In Haeckels monistischen Schriften finden sich viele Äußerungen, die zweifellos materialistisch klingen [1]), und auf der anderen Seite verhält es sich ähnlich; so heißt es z. B. in Büchners Hauptwerk, das man die „Bibel des Materialismus" genannt hat, eine bessere Einsicht habe uns gelehrt, daß es weder Geist noch Materie im gewöhnlichen Sinne gebe, sondern nur Eines, das beides zugleich sei. Das ist selbstverständlich kein Materialismus mehr, auch dann nicht, wenn man mit Büchner dieser höheren Einheit ebenfalls den Namen Materie anhängen will. Solche Schwankungen und Unklarheiten weisen wohl gewöhnlich auf einen Mangel an kritischer Überlegung hin. Sie zeigen aber zugleich, daß beide metaphysiche Richtungen unter Umständen

[1]) Vgl. bes. E. Adickes, „Kant contra Haeckel".

Digitized by Google

eine Tendenz haben, sich einander zu nähern. Dieses Annäherungsbedürfnis wird weniger in den prinzipiellen Begriffsbestimmungen begründet sein, als in den erstrebten Zielen. Es beruht hauptsächlich auf einer Interessengemeinschaft.

Dabei kommt es aber für den Monismus, wenn eine solche Annäherung stattfinden soll, natürlich auf dessen besondere Ausgestaltung an. Der spiritualistisch gerichtete Monismus wird selbstverständlich ein Gegner des Materialismus sein; so weist z. B. Heymans, wie wir noch sehen werden, den Materialismus weit von sich. Anders verhält es sich mit der von uns als „Schattenlehre" bezeichneten Richtung des Monismus, die wohl auch der Ansicht vieler physiologisch interessierter Psychologen entspricht, denen das Parallelgehen als die methodisch vorsichtigste Bezeichnung der Beziehungen zwischen Leib und Seele erscheint, ohne daß sie dabei Gewicht auf die Annahme einer dahinter liegenden metaphysischen Einheit legen würden. Auch hier bleibt der Unterschied bestehen, daß der parallelistische Denker das Psychische nicht als Wirkung des Physischen betrachten kann, ohne sich selbst zu widersprechen. Aber das seelische Sein und Geschehen wird so doch zu einer bloßen Begleiterscheinung der materiellen Prozesse herabgedrückt und damit jeder Einwirkung auf die körperliche Natur beraubt. Das ist aber ein auch dem Materialisten durchaus sympathisches Ergebnis; denn ihm gilt das Gehirn als ein Klavier, das sich selbst spielt, ohne eines Klavierspielers zu bedürfen.

Der Materialismus verfügt nun ebenfalls über verschiedene Formulierungen, die freilich bei seinen Vertretern häufig durcheinanderlaufen. Die „attributive", die das Bewußtsein als Eigenschaft der Materie bezeichnet, ist nur vorläufig und ungenau, weil der wechselnde Strom des Bewußtseins nicht wirklich mit einer beharrenden Eigenschaft verglichen werden kann [1]). Der „aequative" Materialismus, der das Bewußtsein einfach mit materiellen Vorgängen identifiziert, begegnet gewöhnlich dem Vorwurf, daß er mit einem Machtspruch Unvergleichbares als dasselbe bezeichne. Schuppe sagt in seiner erkenntnistheoretischen Logik, ihn er-

[1]) Vgl. Külpe-Messer, „Einleitung in die Philosophie". — Gerade diese Form wird sich der Zweiseitenlehre der Monisten am leichtesten annähern.

Digitized by Google

innere das an den Anfang des bekannten Studentenliedes: „ich wollt', ich wär' ein Louisdor, dann kaufte ich mir Bier davor." Die „fakultative" Formulierung (Lamettrie lehrt, die Materie habe „la faculté de sentir") ist eine Verbesserung der attributiven und führt zu der „kausativen" hinüber, wonach das Bewußtsein eine Wirkung der Materie ist.

Gegen die kausative Formulierung kann von den Parallelisten, die ja jede Kausalbeziehung zwischen Leib und Seele bestreiten, der Einwand erhoben werden [1]), daß bei einer Verursachung der seelischen Erscheinungen durch die Gehirnprozesse das Gesetz von der Erhaltung der Energie gefährdet würde. Denn da alles materielle Wirken mit Energie-Umsetzungen verbunden ist, so müßte ja, wie es scheint, ein Teil der in der Welt vorhandenen Energie zur Erzeugung des Bewußtseins verbraucht werden und damit für die Körperwelt verloren gehen. Dieser Schwierigkeit sucht die materialistische „Nebenwirkungslehre" zu entgehen, die wir hier anführen, weil sie der monistischen Schattenlehre doch schon recht nahe kommt. Nach der Schattenlehre würde eine Kausalkette von der Gehirnerregung, der etwa das Wahrnehmungsbild eines Hauses „parallel" geht, durch die ausschließliche Vermittelung rein körperlicher Spuren oder Residuen zu einer neuen Gehirnerregung führen, die das Erinnerungsbild des Hauses als bloße „Begleiterscheinung" aufweist. Das Psychische läuft dann unbewirkt und selbst wirkungslos neben den physischen Prozessen her; sucht man nach einem Grunde dafür, so muß man die metaphysische Hypothese der höheren Einheit machen. Nach der Nebenwirkungslehre verläuft die kausale Reihe, soweit es sich um Energie-Gleichungen handelt, als Kette der Hauptwirkungen ebenfalls rein im Physischen. Aber die psychischen Erlebnisse, also in unserem Falle das Wahrnehmungs- und Erinnerungsbild, wären im Gegensatz zur Lehre des Parallelismus ebenfalls kausal durch die Gehirnprozesse hervorgerufen, nur würde es sich dabei um bloße „Nebenwirkungen" handeln, die

[1]) Der Dualist kann auch den Einwurf machen, daß nach der Anschauung der Naturforscher, auf die sich doch der Materialist sonst zu berufen pflegt, keine Wirkung ohne Gegenwirkung stattfinde; wenn also das Psychische eine Wirkung materieller Prozesse sei, so müsse auch umgekehrt das Seelische auf das Körperliche einwirken, was dann den Materialismus auseinandersprenge.

Digitized by Google

ohne weiteren Energieverbrauch stattfinden. Man sieht, daß diese Auffassung sachlich von der Schatten-Ansicht nicht allzuweit entfernt ist, obwohl sie einerseits ohne „höhere Einheit" auszukommen sucht und andererseits das Psychische als Wirkung physischer Prozesse deutet.

Wenn man sich dem Materialismus gegenüber auf den schon in einer Anmerkung erwähnten Satz beruft, daß doch jeder Wirkung eine Gegenwirkung entsprechen müsse, so kann man, um auch so dem Gesetz von der Erhaltung der Energie gerecht zu werden, eine Ergänzung der Nebenwirkungslehre versuchen, indem man annimmt, daß auch umgekehrt das Psychische bei gewissen motorischen Gehirnprozessen „mitwirke", ohne daß jedoch diese Mitwirkung eine Vermehrung des in der Natur vorhandenen Energievorrates mit sich führen würde. Wir werden diesem Gedanken später noch einmal begegnen. Es ist einleuchtend, daß er von den Materialisten nicht gut übernommen werden kann; denn sobald das Psychische auf das Gehirn zurückwirkt, scheint infolge der größeren Selbständigeit, die es so gewinnt, der radikalen Lösung eine Erneuerung des alten Dualismus zu drohen, den sie doch bekämpfen will. So findet man denn auch bei einem der neuesten Vertreter des Materialismus, nämlich bei dem Züricher Psychiater Bleuler[1]), daß er zwar unter Anführung eines berühmten oder berüchtigten Ausdruckes von Carl Vogt das Psychische als eine Funktion des Gehirns bezeichnet (a. a. O. S. 23), aber von einer Rückwirkung des Bewußtseins nicht viel wissen will. Von dem Bewußtsein, daß er der eben geschilderten Lehre entsprechend als „Nebenprodukt" bezeichnet, sagt er, es sei ja freilich für uns oder genauer für sich selber das Wichtigste, was es gibt; in der objektiven Welt aber spiele es, so weit wir bis jetzt wissen, keine größere Rolle „als z. B. die weiße Farbe unserer Knochen, die für unsern Organismus bedeutungslos ist, aber ihre Notwendigkeit darin hat, daß die Knochen aus phosphorsaurem Kalk bestehen, der uns weiß erscheint" (S. 75).

Das Bewußtsein wird also von diesem Materialisten im Sinne der Nebenwirkungslehre behandelt. Aber das ist nur die eine Seite seiner Theorie. Bleuler spricht auch von psychischen

[1]) Eugen Bleuler, „Naturgeschichte der Seele und ihres Bewußtwerdens. Eine Elementarpsychologie", 1921.

Digitized by Google

Funktionen, die (wenigstens uns) unbewußt sind, und diesem unbewußt Psychischen schreibt er wichtige kausale Einwirkungen auf die Körperwelt zu (S. 73 f.); dementsprechend verwirft er auch den Parallelismus mit seiner Leugnung der Wechselwirkung als einen „Unsinn": wenn man, sagt er, aus den Tatsachen einfach die Schlüsse zieht, die der vernünftige Wissenschaftler auch sonst zu ziehen gewohnt ist, „so kann man nur eine beständige Wechselwirkung zwischen physischer und psychischer Funktion konstatieren" (S. 37 f.). Hier haben wir also überraschender Weise einen Materialismus vor uns, der wenigstens für die uns unbewußte Seite des Psychischen die Wechselwirkung anerkennt. Wie ist das aber möglich? Wird dadurch nicht das materialistische Prinzip völlig durchbrochen? Der Materialismus kann dieser Gefahr zu entgehen suchen, indem er die „aequative" Formulierung zu Hilfe nimmt und das „Psychische" (es handelt sich ja hier nur um das Unbewußte) ohne weiteres mit den Nervenprozessen identifiziert. Dann ist natürlich die geschlossene Naturkausalität in keiner Weise gestört. Wenn das unbewußt wirkende „Psychische" einfach in höheren Gehirnprozessen besteht, so kann man auch da, wo es eingreift, sagen: „Die kausalen Verhältnisse bestehen also zwischen den niederen Nervenfunktionen und den höheren und — über Sinnesorgane und Muskeln — zwischen den Nervenfunktionen überhaupt und der Außenwelt" (S. 38). Dieser Satz ist aber doch etwas anders gemeint; wir dürfen ihm nicht einfach die aequative Auffassung unterlegen.

Der aequative Materialismus hat immer etwas Bedenkliches. Meint man dabei das uns bewußte Psychische, so macht er leicht jenen Eindruck des völlig Unmöglichen, dem Schuppe durch seine witzige Bemerkung Ausdruck gegeben hat; denkt man, wie es für unseren Fall zutrifft, an das Unbewußte, so wird sich die Frage erheben, warum man denn die mit den höheren Nervenfunktionen identischen Prozesse überhaupt noch als „psychisch" bezeichne. Da ist es nun bemerkenswert, daß auch Bleuler zum mindesten recht nahe daran ist, aus dem konsequenten Materialismus in das monistische Lager überzugehen. Er verwertet nämlich die Zweiseitenlehre mit den für sie charakteristischen Ausdrücken einer demselben Sein

Digitized by Google

geltenden Betrachtung „von innen“ und „von außen“. Nach der von uns schon angeführten Verkündigung der „Wechselwirkung zwischen physischer und psychischer Funktion“ fügt Bleuler hinzu: „Wir haben gesagt, es bestehe ein kausales Verhältnis zwischen physischer und psychischer Funktion, es wäre aber falsch, wenn wir uns ausgedrückt hätten: ‚zwischen Physis und Psyche‘, deshalb, weil die Psyche, wie sie in der Psychologie meist abgegrenzt wird, identisch ist mit einer Gruppe physischer Hirnfunktionen, die von einer anderen Seite, von innen, gesehen werden kann, ohne daß sie im übrigen in ihrer Natur etwas besonderes wäre. Das Besondere, der Unterschied zwischen Physis und Psyche liegt nicht in den ‚beiden‘ Dingen, sondern in der Seite, von der wir das eine Ding wahrnehmen.“ Erst auf dieses Bekenntnis zur „Identitätshypothese“ folgt der oben angeführte Satz.

Ich kann nicht in eine genauere Untersuchung der Frage eintreten, was nun Bleuler unter der Betrachtung von außen und innen versteht. Daß die Betrachtung von innen hier nicht mit unserem Bewußtsein zusammenfallen kann, ist klar und wird auch von Bleuler ausdrücklich hervorgehoben (S. 71). Was aber dann diese Betrachtungsweise positiv sein soll, ist, solange man das Bewußtsein ausschließt, weniger klar; denn die physiologischen Prozesse sind, auch wenn sie sich noch so tief „im Innern“ des Gehirns abspielen, als solche doch nur mögliche Gegenstände einer Betrachtung von „außen“. Soviel ich sehe, würde der Sachverhalt durchsichtiger, wenn man mit der von Bleuler (ebd.) als „nicht ausgeschlossen“ bezeichneten Hypothese Ernst machte, daß auch die unserem Ich nicht bewußten Vorgänge „eine Art Bewußtsein haben, nur nicht unser Bewußtsein“ [1]). Wäre auch dieses abgespaltene Bewußtsein ein Nebenprodukt der betreffenden nervösen Vorgänge, so bliebe man innerhalb der materialistischen Nebenwirkungslehre und könnte auch bei den uns unbewußten Prozessen von einer Betrachtung von innen reden, allerdings nicht in demselben Sinne wie die ausgesprochenen Mo-

[1]) Bleuler spricht von unbewußtem Wahrnehmen und Erkennen, ja er bezeichnet das Bewußtsein als ein Nebenprodukt der Intelligenz (S. 75). Diese Ausdehnung der Terminologie scheint mir unmöglich zu sein, wenn man nicht ein von dem unseren verschiedenes Bewußtsein heranzieht.

Digitized by Google

nisten. — Wie dem auch sein mag, wir begegnen auch bei Bleuler der Tatsache, daß der Materialismus, sobald er etwas tiefer in das ganze Problem eindringt, eine Tendenz verrät, sich den Formulierungen der monistischen Auffassung anzunähern. Warum? Vielleicht doch manchmal deshalb, weil so die für schlimmer gehaltene Gefahr vermieden wird, in den Dualismus zurückzuverfallen, der den meisten Materialisten als ein von der Wissenschaft überwundener und daher völlig unannehmbarer Standpunkt gilt. Wer diese Überzeugung nicht teilt, sondern mit Külpe und anderen den Dualismus für eine mögliche Weltanschauung hält, dem wird der schon angeführte Ausspruch Bleulers willkommen sein, daß die Schlußfolgerungen des vernünftigen Wissenschaftlers „eine beständige Wechselwirkung zwischen physischer und psychischer Funktion" zum Ergebnis haben müssen; denn sobald das kausale Verhältnis wechselseitig wird, gewinnt das Psychische an Selbständigkeit [1]).

F. Der kritische Monismus Riehls

Im zweiten Bande von A. Riehls Werk „Der philosophische Kritizismus" findet sich ein Kapitel über „das Verhältnis der psychischen Erscheinungen zu den materiellen Vorgängen"; hier wird der Standpunkt entwickelt, den wir im Abschnitt A. 7 unter b angeführt haben.

Riehls kritischer Monismus hat den Phänomenalismus Kants zur Voraussetzung. Daraus ergibt es sich zunächst, daß wir in der materiellen Körperwelt nur die Erscheinung eines unbekannten Ansich erblicken dürfen. „Die Außenwelt ist Erscheinung für die äußeren Sinne. Von diesem Satze darf nichts, was wir äußerlich wahrnehmen, ausgenommen werden, selbst die Bewegung nicht" (S. 174). „Der Fehler des Materialismus besteht darin, daß er das Bewußtsein statt von dem Realen, das der äußeren Erscheinung zu Grunde liegt, direkt von dieser Erscheinung selbst abzuleiten sucht" (S. 198). Auch die Bewegungsvorgänge im Zentralorgan sind als solche nur Phänomene, d. h. sie treten „erst dann in Erscheinung, wenn ihnen ein fremder

[1]) Würde man z. B. dem für unser Ich nicht vorhandenen Bewußtsein, von dem im Text gesprochen wurde, eine lenkende Einwirkung zuschreiben, so wären die uns unbewußten nervösen Prozesse dem Materialismus, aber auch dem Monismus entzogen.

Digitized by Google

Beobachter mit seinen Sinnen und seinem Bewußtsein gegenübertritt". „Sie sind also nicht an sich selbst Bewegungen, sondern Prozesse von unbekannter Form, deren Wirkungen allein uns bekannt sind" (ebd.). Hier begegnen wir dem Begriffe des „fremden Beobachters", der, wie wir sehen werden, auch in dem psychischen Monismus von Heymans wiederkehrt; er verdeutlicht das, was man sonst als die „Betrachtung von außen" bezeichnet: eine Vergegenwärtigung des Seienden selbst, die durch die Vermittelung der äußeren Sinne erfolgt.

Der Phänomenalismus Riehls dehnt sich aber auch auf das Gebiet des Seelischen aus. Das geschieht wiederum im Anschluß an Kant. Die Vernunftkritik zeigt den starken Einfluß psychologischer Anschauungen auf die Erkenntnistheorie an dieser Stelle sehr deutlich. Kant hatte die Unterscheidung einer äußeren und einer inneren Wahrnehmung übernommen. Der Raum war ihm die Form der äußeren, die Zeit die Form der inneren Sinnlichkeit. Da nun alles Zeitliche Erscheinung, das an sich Seiende unzeitlich ist, so mußten auch die Gegenstände der inneren Sinnlichkeit, also z. B. unsere Gefühle, Willensregungen und Denkprozesse geradeso gut als Phänomene gelten wie die Dinge der Außenwelt. Hieraus hatte Kant wichtige Folgerungen gezogen. So verkehrt es vom Standpunkt des Phänomenalismus erscheint, wenn der Materialist die räumliche Körperwelt als das an sich Reale betrachtet, eben so verkehrt ist es auch, wenn man glaubt, in den seelischen Erlebnissen etwas anderes als Phänomene vor sich zu haben. Das Ansich „ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Erscheinungen gleich unbekannt".

Diesem Doppel-Phänomenalismus schließt sich auch Riehl an. Wenn z. B. eine Willenshandlung stattfindet, so ist der Gehirnprozeß Erscheinung für einen „fremden Beobachter", das Erlebnis des Strebens, sich Entschließens usw. Erscheinung für uns selbst (das entspricht hier der Betrachtung „von innen"). Das Reale an sich bleibt da wie dort unerkennbar.

Indem nun Riehl als kritischer Monist den Dualismus der Phänomene durch die Identität der hinter ihnen stehenden Realität überwindet, glaubt er sich ebenfalls an Andeutungen Kants anschließen zu können. Kant hatte seinen phänomenalistischen Standpunkt dazu benutzt, um die dualistische Metaphysik Des-

Digitized by Google

cartes' zu kritisieren. Wenn der Schluß von materiellen Erscheinungen auf eine materielle Substanz an sich falsch ist, so ist es auch der Schluß von psychischen Erscheinungen auf eine metaphysische Seelensubstanz. In beiden Fällen wird, wie Kant sagt, „die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst gehalten". „Vergleichen wir das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligiblen, welches der äußeren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, daß die Seele sich von diesem irgend worin innerlich (d. h. an sich selber) unterscheide."

Busse hat in einer ausführlichen Anmerkung zu zeigen versucht [1]), daß diese und ähnliche Äußerungen Kants nicht unbedingt im Sinne des prarallelistischen Monismus auszulegen sind. Auch andere haben sich mit dieser Frage beschäftigt. Riehl ist wie Paulsen der Meinung, daß Kant auf Grund seiner kritischen Lehren doch so zu deuten sei. Kants „eigentliche, d. i. durch die Kritik geforderte Anschauung", sagt er (S. 188), haben wir in dem Satze vor uns: daß der Grund der körperlichen und der seelischen Erscheinungen an sich selbst weder Materie noch ein denkendes Wesen ist. „Dieser kritische Satz richtet sich ebenso gegen den Spiritualismus, wie er sich gegen den Materialismus wendet. Er behauptet" (soweit geht Kant keinesfalls) „die Existenz eines einheitlichen Grundes der beiderseitigen, körperlichen und seelischen Erscheinungen und schränkt die Erkenntnis desselben auf die Erscheinungen und deren empirisches Verhältnis ein."

Jedenfalls haben wir damit den von Riehl selbst eingenommenen Standpunkt gewonnen. Denken wir an die „Erscheinung" eines Willenserlebnisses, so ist der Wille mit einer bestimmten (für einen fremden Beobachter wahrnehmbaren) zerebralen Innervation „der Sache, wenn auch nicht der Erscheinung nach identisch". Wir dürfen also nicht sagen, daß der Wille der zentralen Innervation bloß entspreche, oder parallel mit ihr verlaufe; „wir müssen vielmehr sagen, daß es ein und

[1]) „Geist und Körper, Seele und Leib", S. 109 f.

Digitized by Google

derselbe Vorgang ist, welcher sich der objektiven Betrachtung als zentrale Innervation darstellt und der subjektiven als Willensimpuls erscheint" (195).

Dieser allgemeinen Formulierung des kritischen Monismus müssen wir noch einige besondere Züge hinzufügen. Riehl spricht zwar (so S. 212) von einem „Parallelismus zwischen psychischem und physischem Geschehen"; das ist aber nicht so zu verstehen, als ob die beiden Erscheinungsreihen sich Schritt für Schritt und Zug um Zug entsprechen müßten. Davon kann „nicht die Rede sein" (197). Dem psychisch Einfachen oder besser: Elementaren entspricht physiologisch Zusammengesetztes. Die physische Reihe ist kontinuierlich, die psychische weist Lücken auf. Von unbewußten psychischen Tätigkeiten zu reden, will Riehl denen überlassen, „welche objektive und subjektive Erfahrung unklar vermischen" (212). Auch die Konsequenz der Allbeseelung wird von Riehl abgelehnt. Nur wo das Ansich in der objektiven Betrachtung als Nervensystem erscheint, sind psychische Begleiterscheinungen anzunehmen, und auch da sind sie nicht durchweg vorhanden.

Es ergibt sich ferner, daß hier beide Reihen auf psychischer Grundlage beruhen. Denn auch die „physische" Reihe ist ja, wie wir gesehen haben, nur als Erscheinung für einen Beobachter vorhanden. „Was vom Standpunkte eines fremden Beobachters aus betrachtet als zerebrale Veränderung erscheinen müßte, wenn es auf dessen Sinne wirken könnte, ist an sich eben dasselbe, was für das eigene Bewußtsein als Willensimpuls erscheint" 196). Hier erkennt man deutlich die ganze Weite des Abstandes, der Riehl von einem Monismus mit materialistischer Tendenz trennt. Das Physische mit seinen phänomenalen Eigenschaften ist nur als mögliche Erscheinung für einen Beobachter, d. h. nur als Bewußtseinstatsache vorhanden; und es ist — vgl. oben: „wenn es auf dessen Sinne wirken könnte" — in Hinsicht auf die Gehirnprozesse in der Regel gar nicht und als Ausnahme nur sehr unvollständig gegeben. Aber auch von dem spiritualistischen Monismus unterscheidet sich diese Lehre dadurch, daß das Ansich nicht als seelisch bezeichnet werden darf. Wir haben hier offen-

Digitized by Google

bar den Standpunkt vor uns, den Heymans, wie wir sehen werden, als die Lehre vom „unbekannten Anderen" bezeichnet hat.

Endlich legt Riehl Gewicht darauf, daß der Parallelismus nur „zwischen den inneren Erscheinungen des eigenen und den entsprechenden äußeren eines fremden Bewußtseins" stattfinden könne (212). „Vom psychophysischen Prozesse kommt demnach immer nur die eine Seite wirklich zur Erscheinung (auf dem Standpunkt der objektiven Erfahrung die physische, auf dem der subjektiven die psychische), während gleichzeitig die entgegengesetzte zur bloßen Vorstellung wird" (201). Damit soll gesagt sein, daß die Erscheinung des Gehirnprozesses, dessen subjektives Korrelat nur ich selbst unmittelbar erlebe, ihrerseits „allein für einen fremden Beobachter, auf dessen Sinne sie wirkt, oder als wirkend gedacht wird", gegeben ist (ebd.).

Diese Auffassung läßt sich bestreiten. Die gleichzeitige Beobachtung des meinen Willenserlebnissen entsprechenden Gehirnprozesses ist ja im Grunde doch nur eine Fiktion [1]). Im Sinne einer Fiktion könnten wir uns aber auch vorstellen, daß unser offen daliegendes Gehirn im Spiegel für uns selbst (nicht nur für einen fremden Beobachter) sichtbar wäre. — Doch bleiben wir einmal bei der Voraussetzung Riehls stehen, indem wir das Phantasiebild der gleichzeitigen objektiven Betrachtung weiter ausführen. Es handle sich um zwei Personen, denen es durch wunderbare Fortschritte der Chirurgie oder der Röntgenforschung möglich wäre, ihre Gehirnprozesse gegenseitig zu beobachten. Jede Person (wir bezeichnen sie als A und B) hätte ihre eigenen „subjektiven" Erfahrungen und wäre gleichzeitig „fremder" Beobachter des fremden Gehirns. Nun höre die Person A einen Ton. Gleichzeitig kann die Person B als fremder Beobachter den jener Tonempfindung „entsprechenden" Hirnprozeß im Kopfe des A wahrnehmen; wir wollen ihn den A-Prozeß nennen. Die Tonempfindung des A und die Wahrnehmung des physischen A-Prozesses durch B sind dem kritischen Monismus zufolge zwei Erscheinungen, denen an sich „ein und dieselbe" Realität entspricht. Nun kann aber A im Kopfe von B ebenfalls einen bestimmten Hirnprozeß beobachten, der das physio-

[1]) „Fiktion" ist hier nur als Annahme eines praktisch Unmöglichen gemeint.

Digitized by Google

logische Korrelat eben dieser Wahrnehmung des A-Prozesses ist und den wir den B-Prozeß nennen wollen. Die A-Prozeß-Wahrnehmung durch B und der physiologische B-Prozeß, den A beobachtet, sind abermals zwei Erscheinungen, denen an sich „ein und dieselbe" Realität entspricht. Was folgt daraus? Wenn ein erstes mit einem zweiten und dieses zweite mit einem dritten an sich identisch ist, so muß doch wohl auch das erste mit dem dritten an sich identisch sein. Ist das richtig, so ergibt es sich, daß auch die Tonempfindung des A und ein Gehirnprozeß in dem Hirn des B zwei Erscheinungen sind, denen an sich ein und derselbe Vorgang zu Grunde liegt.

Man sieht, daß sich hieraus, wenn unsere Beweisführung keinen Fehler enthält, für den kritischen Monismus bedenkliche Konsequenzen ergeben müssen. Die Schwierigkeit steht sicher im Zusammenhang mit dem Begriff der „Erscheinung". Hierüber möchte ich noch einige Bemerkungen machen, die jedoch das wichtige Problem nur anschneiden.

Rehmke hat in seiner „Grundwissenschaft" betont, daß der Begriff der Erscheinung recht problematisch ist. Mit Humor bemerkt er (S. 222): „was man nicht klar bestimmen kann, das spricht man für ‚Erscheinung' an" [1]). Ich möchte hier nur im allgemeinen darauf hinweisen, daß die Unterscheidung von „Erscheinung" und „Ding an sich" viel zu einfach ist. Stellen wir uns einmal auf den Standpunkt des Phänomenalismus oder des kritischen Realismus; für beide Theorien existiert ein an sich Reales. Wenn nun etwa der Physiologe einen Gehirnprozeß untersucht, so kommen wir nicht mit der Zweiheit: „diese Erscheinung und das ihr zu Grunde liegende Ansich" aus. Wir haben zum mindesten folgendes zu unterscheiden:

1. Das Ansich.
2. Das erlebende Subjekt.
3. Die wechselnden Bewußtseinsinhalte, die das Subjekt unter Einwirkung (Affizierung) des Ansich vorfindet.
4. Der auf Grund dieser fließenden Inhalte vorgestellte „Gegenstand".

[1]) Vgl. auch M. Schlick, „Allgemeine Erkenntnislehre", 1918, S. 202 f. Schlick kommt zu dem Ergebnis, „daß der Erscheinungsbegriff aus der Philosophie ganz verschwinden sollte".

Digitized by Google

5. Der aus den Gegenstandsvorstellungen gewonnene Begriff von dem Gegenstand [1]).

Stellt man nun die Frage, was denn der Gehirnprozeß als „Erscheinung" bedeute, so wird man auf Schwierigkeiten stoßen. Jedenfalls fällt er nicht einfach mit Nr. 3 zusammen, sondern er wird eher unter Nr. 4 gehören. Denn die Erscheinung „Gehirnprozeß" ist gerade nach kritischer Auffassung nicht mit der Hirnprozeß-Wahrnehmung identisch; auch das unwahrnehmbare Gehirn im ungeöffneten Schädel gehört für Kant in das Gebiet der Phänomene. Man sucht diesem Hinausgreifen der Erscheinung über das tatsächliche Wahrnehmen durch den Begriff der bloß möglichen Wahrnehmung gerecht zu werden und damit den verlorenen Zusammenhang mit Nr. 3 wieder herzustellen. Aber dieser Ausweg ist wenig befriedigend. Denn schließlich ist etwas, was bloß erscheinen könnte, eben damit keine Erscheinung, gerade, wie etwas, was nur offenbart werden könnte, eben darum keine Offenbarung ist. — Hierzu kommt, daß sich Nr. 4 (und Nr. 5) sozusagen in verschiedenen Schichten darstellt. Der „Gegenstand", von dem der Physiologe redet, kann als die „graue Rinde" gedacht werden, oder als ein Komplex von Zellen, oder von Molekülen, oder von Atomen, oder von elektrischen Baueinheiten. Die „graue Rinde" würde wegen der Subjektivität der Sinnesqualitäten sicher als Erscheinung zu bezeichnen sein. Gilt das auch für die kleineren und immer kleineren Strukturen?

So begegnet die Anwendung unseres Begriffes offenbar mancherlei Schwierigkeiten, deren genauere Erörterung nicht unsere Aufgabe sein kann. Wir wollen uns vielmehr einer spezielleren Frage zuwenden, die uns weiterführen wird. Wir haben gesehen, daß Riehl im Anschluß an Kant auch die psychische Reihe als „Erscheinung" bezeichnet. Der Monismus wird eine andere Gestalt gewinnen müssen, wenn man das Psychische als etwas an sich Reales auffaßt. Ich möchte vermuten, daß die Mehrzahl der gegenwärtigen Philosophen, einerlei ob sie Monisten sind oder nicht, die Lehre Kants (die übrigens nach

[1]) Bei Nr. 4 hätte eine genaue Analyse noch weitere Unterschiede zu machen. Für den kritischen Realismus würde die wissenschaftliche Bearbeitung von Nr. 5 eine mit den Fortschritten der Wissenschaft vollkommener werdende Zuordnung zu Nr. 1 bedeuten.

Digitized by Google

Busse auch bei Kant selbst nicht überall durchgeführt ist) bestreiten. Külpe hat allerdings in seinem Werk „die Realisierung" daran festgehalten; für eine kritische Prüfung seiner Gründe ist hier nicht der Ort. Aber von vielen Forschern wird die Anschauung vertreten, daß durch das Wegfallen der „inneren Sinnlichkeit" die Sachlage geändert und kein Anlaß zu jenem doppelten Phänomenalismus mehr gegeben sei. So sagt Becher in seiner Schrift „Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung" kurz und bestimmt: „In meinem Bewußtsein, z. B. einem Gefühl, erlebe ich etwas Wirkliches, wie es an sich, ‚absolut' ist" (S. 193). Und Busse versichert mit gleicher Entschiedenheit: „Die von der inneren Erfahrung bezeugten Vorgänge in unserer eigenen Seele sind eben keine bloßen Erscheinungen, sondern sind wirklich" („Geist und Körper, Seele und Leib", S. 85). Busse gibt auch einen, wie ich meine, sehr beachtenswerten Grund für seine Entscheidung an, wenn er (S. 8) bemerkt: „Von Erscheinung kann nur reden, wer ein Bewußtsein als wirklich anerkennt, für das die Erscheinung Erscheinung ist." In der Tat, wer diesen Satz zugibt, für den wird es zwar nicht unmöglich, aber doch schwierig sein, das Bewußtsein selbst wieder als Erscheinung zu bezeichnen.

Wenn sich nun ein Monist auf den Standpunkt stellt, daß die „physische Reihe" bloß phänomenal, die psychische Reihe dagegen an sich real sei, so wird seine Lehre den Charakter des Spiritualismus besitzen und somit ein Gegenstück zu dem Parallelismus mit materialistischer Tendenz (Schattenlehre) bilden, aber auch von dem kritischen Monismus Riehls unterschieden werden müssen. Hierfür ließen sich Fechner und Paulsen als Beispiele anführen. Ich möchte aber in dem folgenden Abschnitt einen holländischen Philosophen behandeln, der sich diesem Schema allerdings nicht einfach einordnen läßt, dessen Standpunkt aber doch durchaus spiritualistisch ist und dessen kritische und aufbauende Darlegungen von großem Scharfsinn zeugen.

G. Der psychische Monismus von G. Heymans

Heymans hat die Theorie, die er als psychischen Monismus bezeichnet, in seiner „Einführung in die Metaphysik" (1905)

Digitized by Google

veröffentlicht. Wir legen unserer Darstellung dieses Buch zugrunde und beziehen uns außerdem auf die späteren Aufsätze des Verfassers, die unter dem Titel „In Sachen des psychischen Monismus" in der Zeitschrift für Psychologie erschienen sind.

Der Monist Heymans arbeitet wie Riehl mit dem Begriff der „Erscheinung"; er gibt ihm aber einen von der gewöhnlichen Auffassung abweichenden Sinn. Das Phänomen wird von ihm nicht dem Ansichseienden gegenübergestellt, sondern dem „Wesen" [1]). Wesen und Erscheinung verhalten sich wie Bedingung und Bedingtes. „So wird etwa der Physiker die molekulare Bewegung als das Wesen der Wärme, diese als die Erscheinung jener bezeichnen" (7). Dabei erweist sich die Erscheinung als ein „durchwegs relativer Begriff". „Ein Gegegebenes heißt nicht mit Rücksicht auf dasjenige, was es an und für sich ist, Erscheinung, sondern mit Rücksicht auf seine Beziehung zu einem anderen, infolge deren es als Zeichen für dieses andere gedeutet werden kann". Was in bezug auf anderes Erscheinung ist, ist zugleich auch etwas „an sich", hat sein eigenes „Wesen" und kann darum, wie Heymans gegen Rehmke bemerkt, auch Wirkungen ausüben (17).

Wir mußten diese Definition, die sich auch in den metaphysischen Ausführungen am Schluß des Werkes geltend macht [2]), vorausschicken, weil wir sie für den Begriff der „Natur" oder der „Naturerscheinungen" brauchen, dem Heymans den Begriff der „Welt" oder der „Weltprozesse" gegenüberstellt. Der Ausdruck „Naturerscheinungen" bringt uns wieder mit der Vorstellung von dem „fremden Beobachter" in Verbindung, die wir bei Riehl kennen gelernt haben. Aber der fremde Beobachter verwandelt sich hier in die Fiktion eines „idealen Beobachters", der überall und immer gegenwärtig ist, so daß er auch die Gehirnprozesse in dem geschlossenen Schädel erblickt, und dessen Wahrnehmungen so verfeinert sind, daß sie sich auf die Bewegungen kleinster Elemente erstrecken. Unter „Natur" oder „Naturerscheinungen" sind nun die Wahrnehmungen eines solchen idealen Beobachters zu verstehen. Der Ausdruck „Welt" oder „Weltprozesse"

[1]) So ist es z. B. auch bei Hegel.

[2]) Es handelt sich um die Annahme einer zeitlosen Wirklichkeit, die den tiefsten Wesensgrund des zeitlichen Seins bilden würde.

Digitized by Google

(auch „reale Prozesse") bezeichnet dagegen „die außerbewußten Gegenstände, auf welche diese Wahrnehmungsinhalte sich beziehen würden" (184).

Nun haben wir mit Heymans den im folgenden geschilderten Weg zurückzulegen. Heymans lehnt zunächst den Gedanken einer Seelensubstanz und damit den Dualismus sowie die gewöhnliche Anschauung von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ab. Sein Haupteinwand besteht in dem Hinweis auf den Satz von der Erhaltung der Energie, der diese Anschauungsweise vor ein Dilemma stelle, aus dem es kein Entkommen gebe (67).

Heymans verwirft zweitens die materialistische Denkweise, weil von ihr aus die Tatsache des Bewußtseins nicht zu erklären sei [1]). Eine Welthypothese, die das Bewußtsein nicht erklären kann, läßt nicht etwa einen größeren oder geringeren Teil des Gegebenen, sondern sie läßt die Gesamtheit des Gegebenen ohne Erklärung (148). Das Bewußtsein ist der Fremdkörper im Organismus der materialistischen Weltbetrachtung, den dieser Organismus weder auszustoßen noch zu assimilieren vermag — er muß an ihm zugrunde gehen (147). Der Materialismus hält für reale „Weltprozesse", was nur in „Naturerscheinungen" für einen idealen Beobachter bestehen kann; wenn eine der Wahrnehmung und des Denkens fähige Uhr sich selbst im Spiegel sähe und dann auf den Gedanken käme, das Spiegelbild sei die eigentliche Wirklichkeit, sie selbst aber nur eine Spiegelung dieses Wirklichen, so würde das dem Standpunkt des Materialismus entsprechen (243).

Hierauf nimmt Heymans zu der Hypothese Stellung, die er die Lehre vom „unbekannten Dritten" oder den „realistischen Parallelismus" nennt. Damit beginnt seine lehrreiche Darstellung verschiedener Formulierungen der parallelistischen Konstruktion. Der realistische Parallelismus stammt von Spinoza ab. Er entspricht der ersten von unseren vier Formulierungen. Es wird dabei eine physische Reihe von Gehirnprozessen angenommen (wir beschränken uns mit Heymans

[1]) Eben diese Aufgabe hat Bleuler zu lösen gesucht. Er setzt dabei die mnemischen Fähigkeiten des Nervensystems voraus, die er in diesem Zusammenhang wohl als absolut unbewußte Funktionen betrachten muß.

Digitized by Google

vorläufig auf die Beziehungen zwischen Gehirn und Bewußtsein), neben der die Bewußtseinsprozesse ohne Wechselwirkung einherlaufen. Beide Reihen werden als Realitäten gedacht, und jede von ihnen gehorcht durchaus nur ihren eigenen Gesetzlichkeiten. Das Parallelgehen wird durch ein „unbekanntes Drittes" erklärt, daß den beiden Reihen zugrunde liegt und sich in ihnen doppelt manifestiert.

Die Lehre vom unbekannten Dritten wird von Heymans aus verschiedenen Gründen abgelehnt. Der entscheidende Grund ist dieser. Die psychische Reihe hat wie die physische ihre eigene Gesetzlichkeit, die völlig in sich geschlossen ist, wie das Spinoza gleich in einer der ersten Definitionen seiner Ethik feststellt. Zur psychischen Reihe gehören selbstverständlich die Empfindungen. Auch die Empfindungen müssen restlos durch rein psychische Abhängigkeitsbeziehungen (und durch das ihnen zugrunde liegende Unbekannte) bestimmt sein. Sie würden also genau gerade so eintreten, wenn die andere Manifestation des Unbekannten, nämlich die physische Reihe gar nicht vorhanden wäre. Daraus ergibt es sich, daß auf diesem Wege die von der Lehre behauptete physische Reihe unserem Erkennen unzugänglich wird. „Die Zweiseitentheorie wird durch ihre eigenen Konsequenzen auf eine der beiden Seiten, nämlich die psychische zurückgeworfen" (158).

Den nächsten Standpunkt nennt Heymans die Lehre vom „unbekannten Andern". Obwohl diese Lehre, sagt er (201), „bis dahin meines Wissens noch nicht mit einem besonderen Namen belegt wurde, hat sie wohl mehr Anhänger als viele in dieser Hinsicht glücklichere Weltanschauungen; insbesondere bildet sie das gemeinsame, mehr oder weniger klar bewußte Credo sehr vieler erkenntnistheoretisch aufgeklärter Naturforscher, welche den Materialismus . . . überwunden haben". — Während der realistische Parallelismus von der Voraussetzung ausgeht, daß die Welt aus zwei Reihen realer Vorgänge besteht, die ihre Grundlage in einem unbekannten Dritten haben, wird hier die Konsequenz aus dem Begriff des „Beobachters" gezogen. Die Natur als Ganzes ist ja nur die fingierte Wahrnehmung eines idealen Beobachters. Die Gehirnprozesse, auf die wir uns vorläufig beschränken, kommen ausschließlich als die möglichen

Digitized by Google

Wahrnehmungen eines solchen Beobachters in Betracht. Der Parallelismus zwischen Bewußtseins- und Gehirnprozessen findet also gar nicht zwischen zwei Reihen von „tatsächlich vorliegenden" Prozessen statt; vielmehr ist nur die eine Reihe wirklich vorhanden, während die andere bloß jener Fiktion entspringt. „Die reale physische Reihe des realistischen Parallelismus erweist sich als ein durchaus entbehrliches Zwischenglied zwischen der allem Gegebenen zugrunde liegenden unbekannten Wirklichkeit und den tatsächlich vorliegenden oder möglichen psychischen Wahrnehmungen" (200). Hält man nun an dem unbekannten Grunde der psychischen Reihe fest, während man die physische Reihe ihrer selbständigen Bedeutung entkleidet, so ist jener Grund nicht mehr ein „Drittes". Wir werden ihn jetzt als ein „unbekanntes Anderes" zu bezeichnen haben. „Indem also für diese Auffassung nicht (wie für die realistisch-parallelistische) neben zwei bekannten (der physischen und der psychischen) eine unbekannte dritte, sondern neben einer bekannten (der psychischen) eine unbekannte andere Realität anzunehmen wäre, habe ich geglaubt, sie am besten als die Lehre vom unbekannten Andern bezeichnen zu können" (ebd.).

Nachdem Heymans die Vorzüge dieser Formulierung besprochen hat, läßt er sie dennoch fallen, weil sie einem Einwand nicht zu begegnen vermag, den er auch gegen den realistischen Parallelismus erhoben hatte. Es handelt sich dabei um die Unfähigkeit beider Lehren, die inhaltliche Übereinstimmung zu erklären, welche zwischen einer von uns gewollten und der darauf folgenden tatsächlich wahrzunehmenden Bewegung besteht.

Wir gelangen nun, indem wir in der Vereinfachung noch einen Schritt weiter gehen, zu dem „psychischen Monismus", den unser Philosoph selbst vertritt. Dabei beschränken wir das Problem vorläufig noch immer auf die Beziehungen zwischen Gehirnprozesen und Bewußtsein. In der letzten Phase unserer Entwicklung standen die Dinge so: Es waren unbekannte Prozesse in einer „tieferliegenden Wirklichkeit" vorhanden. Dieses unbekannte Andere manifestierte sich in meinen psychischen Erlebnissen sowie in den diesen parallel gehenden möglichen Wahrnehmungen des „idealen Beobachters", die auch wieder als psychische Erlebnisse zu gelten hatten. Es war also ein X vor-

Digitized by Google

ausgesetzt, das einerseits in meinem Bewußtsein (z. B. als Willensvorgang) erscheint und das sich andererseits in den Hirnprozeßwahrnehmungen des idealen Beobachters offenbaren würde. Nun erhebt sich die Frage: wozu noch dieses X, dieses „unbekannte Andere"? Ist es nicht viel einfacher, unsere psychischen Erlebnisse selbst an seine Stelle treten zu lassen? Der psychische Monismus entschließt sich zu diesem letzten Schritt: er läßt den unbekannten Grund fallen und bekennt sich zu der Auffassung, daß unsere Bewußtseinsvorgänge selbst es sind, die in der Wahrnehmung des Beobachters als Gehirnvorgänge erscheinen.

Heymans hat (S. 240) die von ihm behandelten Formulierungen des Parallelismus zusammenfassend charakterisiert. Alle drei Theorien setzen voraus, „daß jedem Bewußtseinsvorgang eine bestimmte Gehirnerscheinung als ihre ‚physiologische Kehrseite' parallel geht". „Nur in der Anerkennung dieses Tatbestandes stimmen die drei Theorien miteinander überein; sobald es aber gilt, denselben zu erklären oder auch nur genauer zu bestimmen, ist die Übereinstimmung zu Ende. Die Lehre vom unbekannten Dritten faßt den Parallelismus so auf, daß zwei lückenlose Reihen von realen Vorgängen, unabhängig voneinander, aber Stück für Stück sich entsprechend, nebeneinander herlaufen, und erklärt das Zusammenpassen der beiden Reihen durch ihre gemeinsame Abhängigkeit von einer tieferliegenden Wirklichkeit. Die beiden anderen Theorien haben eingesehen, daß die physische Reihe erfahrungsgemäß bloß als eine Reihe möglicher Wahrnehmungen, von welchen sich nur wenige, diese aber in der psychischen Reihe verwirklichen, zu denken ist; für sie ist also der zu erklärende Parallelismus ein solcher zwischen realen Bewußtseinsvorgängen und möglichen Hirnprozeßwahrnehmungen. In der Erklärung dieses Parallelismus gehen sie aber wieder auseinander: die Lehre vom unbekannten Andern behält die „tieferliegende Wirklichkeit" der Lehre vom unbekannten Dritten bei und nimmt an, daß dieselbe sich einmal direkt in den Bewußtseinsvorgängen, sodann unter günstigen Bedingungen noch einmal durch sinnliche Vermittlung in den entsprechenden Hirnprozeßwahrnehmungen offenbare; der psychische Monismus dagegen räumt auch mit jener tieferliegenden Wirklichkeit auf und läßt, statt dieser, die

Digitized by Google

realen Bewußtseinsvorgänge selbst sich unter günstigen Bedingungen durch sinnliche Vermittlung in den entsprechenden Hirnprozeßwahrnehmungen offenbaren."

Wir gelangen endlich zu der Ausdehnung des psychischen Monismus, der bisher nur für die Beziehung zwischen unserem Bewußtsein und den entsprechenden Hirnprozessen entwickelt wurde. Diese Ausdehnung besteht in einer doppelten Ergänzung der psychischen Reihe, wie sie sich bei allen Vertretern eines „universellen" Parallelismus zu finden pflegt.

Zunächst handelt es sich um eine Ergänzung der Reihe „nach innen". Die Lücken in unserem Seelenleben müssen, wenn die psychische Reihe, wie es sich für den psychischen Monismus von selbst ergibt, ein geschlossener Konnex sein soll, durch uns unbekannte psychische Prozesse ausgefüllt werden. Wir gelangen also zu der Annahme, daß die realen oder „Welt-Prozesse", welche unsere gegebenen Bewußtseinsinhalte mit einander verbinden, auch wenn sie sich unserer direkten Kenntnisnahme völlig entziehen, dennoch als wesensgleich mit den psychischen Vorgängen gedeutet werden müssen. Auch sie würden natürlich dem idealen Beobachter als Gehirnprozesse erscheinen.

Die Ergänzung der psychischen Reihe nach außen führt zu der Hypothese der Allbeseelung, mit der sich der psychische Monismus erst vollendet. Hier macht sich der Einfluß Fechners auf Heymans immer deutlicher geltend. Und mit dem Einfluß des deutschen Denkers tritt zu der monistischen Lösung die interponierende hinzu, die bei Spinoza nicht genauer ausgeführt ist: die Welt wird zu einem (zunächst statisch gedachten) Stufenreich. So gebraucht auch Fechner selbst das Bild einer Pyramide, bei der die einzelnen Stufen Teile des Ganzen sind, also eine nur relative Selbständigkeit besitzen. Die Hypothese setzt mit der Anerkennung fremden menschlichen Seelenlebens ein, die uns allen geläufig ist. Sie dehnt sich mit abnehmender Wahrscheinlichkeit auf die tieferen Stufen des Organischen aus. Sie überschreitet die Grenzen des Organischen. Im Gebiete der anorganischen Welt kann man zunächst überhaupt nicht mehr von Wahrscheinlichkeit reden, sondern nur davon, daß sich die positive Wahrscheinlichkeit nirgends in eine negative verwandelt. Dennoch lassen sich auch

Digitized by Google

positive Gründe für den Panpsychismus anführen. Unser Bewußtsein gehört nach der Lehre des psychischen Monismus den realen „Weltprozessen" an und steht mit ihnen in Kausalzusammenhang. Ein solcher Wechselverkehr wäre nach Heymans (trotz Hume) undenkbar, wenn die anderen Weltprozesse von durchweg verschiedener Natur wären. Außerdem (hier stoßen wir auf die überraschende, aber konsequente Frontwendung eines sonst eher von materialistischer Seite verwerteten Gedankens) besteht die „Naturerscheinung", die wir das Gehirn nennen, aus denselben materiellen Bausteinen und unterliegt denselben physikalisch-chemischen Gesetzlichkeiten wie die anorganische Natur. Da nun das Wesen der Gehirnprozeß-Erscheinungen psychisch ist, wird das auch bei den anderen Naturkörpern der Fall sein.

Die Allbeseelung ist aber so vorzustellen, daß sie sich wie bei uns selbst zu nur relativ abgeschlossenen „individuellen Bewußtseinskonzentrationen" verdichtet, die einander über- und untergeordnet sind, so daß der uns erscheinenden äußeren Struktur der Welt ein ungeheueres seelisches Stufenreich als Realität zugrunde liegt. „Wesentlich analog wie die Zelle zum Menschen und wie der Mensch zur Erde, verhält sich die Erde zum Sonnensystem, das Sonnen- zum Milchstraßensystem und dieses vermutlich noch zu umfassenderen Systemen; ihren Abschluß aber findet diese Stufenreihe stets mehr umfassender, jedoch jedes für sich relativ abgeschlossener und in sich innig zusammenhängender Systeme erst in dem Grenzbegriff der alles umfassenden, nichts mehr außer sich habenden Welt" (S. 326) [1].

H. Bechers Kritik des psychischen Monismus

Ich habe in den früheren Hauptabschnitten meiner Untersuchungen prinzipiell von einer Stellungnahme zu dem Wahrheitswert der besprochenen Systeme abgesehen. Wenn ich mich bei dem psychophysischen Problem etwas anders verhalte, so ist das zwar nicht ganz konsequent, aber psychologisch zu begreifen, da es sich hier um eine Streitfrage handelt, die für das philosophische Denken der Gegenwart von größter Bedeutung ist. Indessen hat

[1]) Heymans hat das Problem des umfassenden Bewußtseins in der zweiten seiner Abhandlungen „In Sachen des psychischen Monismus" noch weiter verfolgt (Ztschr. f. Psychol. Bd. 64).

Digitized by Google

die Erwähnung gewisser Schwierigkeiten auch den rein sachlichen Wert, das Verständnis für die Verschiedenheiten in der Auffassung des Parallelismus zu erleichtern. So führe ich hier die Einwände Erich Bechers gegen Heymans an, weil wir dadurch den Übergang zu einer noch nicht besprochenen Form des spiritualistischen Monismus gewinnen, die von diesen Erwägungen nicht getroffen wird.

Heymans hatte in dem ersten der schon erwähnten Aufsätze („In Sachen des psychischen Monismus", I, 1912) seine Lehre der inzwischen hervorgetretenen Kritik gegenüber verteidigt. Einer der Kritiker war Erich Becher gewesen („Gehirn und Seele" 1911). Darauf hat Becher die Erörterung in seinem Aufsatz „Zur Kritik des parallelistisch-spiritualistischen Monismus" (Zeitschrift f. Philos., Bd. 161) wieder aufgenommen. Ich stelle einige Hauptpunkte seiner Ausführungen dar.

1. Man kann nicht sagen, das individuelle Bewußtsein sei das Ding an sich des Gehirns. Heymans hat in dem angeführten Aufsatz tatsächlich die Wendung gebraucht, das, was als „dieses Gehirn" wahrgenommen werde, sei „an sich das reich beanlagte, durch Unterricht und Erfahrung nach allen Richtungen ausgebaute und geordnete individuelle Bewußtsein". Gegen diese Formulierung erhebt sich ein einfacher und doch verblüffender Einwand: dann müßte ja, wenn Bewußtlosigkeit eintritt, mit dem „Wesen" auch die „Erscheinung" verschwinden; der Chirurg, der eine Gehirnoperation unter Narkose vornehmen will, würde mit seinem Messer ins Leere schneiden. Auch wenn man entgegnen wollte, es gebe keine vollständige Bewußtlosigkeit, so muß man doch zugeben, daß das Bewußtsein in der tiefen Narkose „fast" völlig verlöscht; das Gehirn aber verliert nichts von seiner Wahrnehmbarkeit.

Wenn dieser Einwand nur die von uns vorangestellte Formulierung trifft, so ist ein anderes Bedenken von weiter reichender Bedeutung. Das Wahrnehmungs-Objekt „Gehirn" enthält nach einer neueren Berechnung mehr als 9 Milliarden Nervenzellen. Die Zellen enthalten Moleküle, die Moleküle setzen sich aus Atomen zusammen, die Atome bestehen aus elektrischen Baueinheiten. Diese substanziellen Bausteine der Materie sind keineswegs bloße Hilfsbegriffe des Denkens, denen nichts Reales ent-

Digitized by Google

spricht. Man kann die Lichtblitzchen sehen, die bei dem Aufprallen von Helium-Atomen auf einen Diamanten entstehen, und die Spuren photographieren, die die Elektronen bei dem Durchfliegen von Wasserdampf zurücklassen. Wir haben also in den Atomen und Elektronen wirkliche Bausteine der Wahrnehmungsobjekte vor uns, und das Gehirn setzt sich aus Billionen solcher Substanzen zusammen. Wenn nun das Ansich des Gehirns dem psychischen Monismus zufolge von seelischer Natur ist, so ergibt es sich, daß sich auch das Bewußtsein aus Billionen von „Seelensplitterchen" zusammensetzen würde. Und dieses Ansich müßte dabei in seiner Eigenart den Hauptarten der materiellen Bausteine korrespondieren, bei denen wir Sauerstoff-, Wasserstoff-, Kohlenstoff-, Stickstoffatome unterscheiden. Eine solche „Seelenstaub"-Lehre widerspricht aber der Erfahrung.

2. Man kann sich auch nicht dadurch helfen, daß man unbewußt Psychisches zu dem Bewußtsein hinzuzieht und nun die Seele einschließlich des unbewußt Psychischen zum Ansich des Gehirns macht. Der Chirurg könnte dann allerdings während der Narkose das Gehirn oder doch Teile des Gehirns sehen — freilich würden auch so noch Bedenken übrig bleiben. Jedenfalls ist die Hauptschwierigkeit so nicht zu beheben. Selbst der einfachsten Empfindung entsprechen physiologisch ausgedehnte Gehirnerregungen. „Wir müßten also, wiederum gegen das Zeugnis der Selbstbeobachtung, die so einfach erscheinende Ton- oder Geruchsempfindung als aus Tausenden oder Millionen von psychischen Teilchen zusammengesetzt betrachten."

3. Das Bewußtsein kann auch nicht als das Ansich der Gehirn-Vorgänge bezeichnet werden. Es liegt ja nahe, den bisher angeführten Einwänden gegenüber darauf hinzuweisen, daß der Parallelismus nicht zwischen dem Bewußtsein und dem substanziellen Gehirn oder dessen substantiellen Teilen bestehen solle, sondern daß man ein Nebeneinander von Bewußtseinsvorgängen und Gehirn-Prozessen lehre. Aber man wird die Schwierigkeit auch so nicht überwinden können. Zunächst würde auch hier wieder, wenn wir z. B. an eine einfache Geruchsempfindung denken, diese Einfachheit des Ansich den zahlreichen Teil-Vorgängen nicht entsprechen, die dabei im Gehirn stattfinden. Und außer-

Digitized by Google

dem schweben ja die Gehirnvorgänge nicht in der Luft, sondern sie bestehen in Bewegungen von „Etwas", nämlich von Molekülen, Atomen usw. Die Atombewegung setzt die Atome voraus und ist nur an ihnen möglich. Wollte man nur die Bewegung, nicht aber die Atome selbst im Sinne des psychischen Monismus erklären, so würde er aufhören, Monismus zu sein; es existierte dann Substanzielles, das an sich nicht psychisch wäre. So muß denn das Ansich der Atombewegungen zugleich das Ansich der Atome selbst sein, d. h. wir sind genau so weit wie vorher. „Die Erscheinung der Atombewegung ist dasselbe wie die Erscheinung der bewegten Atome. Wenn also das Bewußtsein das An-sich der Erscheinung des Hirngeschehens, der Atombewegung ist, dann ist es zugleich das An-sich der Hirnatome, der Hirnsubstanz. Wir stehen wieder, wo wir standen."

Becher beschließt seine kritischen Ausführungen (die ich nicht vollständig wiedergegeben habe) mit den Worten: „Unsere Einwände beruhen alle auf einem Prinzip. Wir untersuchen, welchen Ansprüchen das An-sich des Gehirns oder gewisser Gehirnerscheinungen genügen müsse, welche formalen Merkmale dies An-sich aufweisen müsse. Dann ergab sich immer wieder, daß das Bewußtsein und seine Bestandteile diesen Ansprüchen nicht genügen, diese formalen Merkmale nicht aufweisen. Also ist das An-sich des Gehirns oder gewisser Hirnphänomene nicht das Bewußtsein."

Wir haben bei unserer kurzen Darstellung [1]) den alten, von Becher ins einzelne durchgeführten Einwand in den Vordergrund gerückt: wenn die Materie als ein Aggregat von zahllosen winzigen Baueinheiten gedacht wird, an denen sich zahllose Teilvorgänge abspielen, so unterscheidet sie sich im Innersten von dem uns bekannten Seelenleben, das nicht aus diskreten Elementen zusammengesetzt ist, sondern jenes einheitliche Kontinuum bildet, das James als den „Strom des Bewußtseins" ge-

[1]) Im 79. Bande der Ztschr. f. Psychol. (1918) hat Heymans auf die Kritik Bechers erwidert. Er gibt zu, daß es nicht leicht sei, diesen Bedenken beizukommen, sucht aber doch zu zeigen, daß damit die Unmöglichkeit der psychomonistischen Erklärung nicht erwiesen sei. Wenn Th. Dorm in seiner Dissertation über Heymans' psychischen Monismus (Tübingen, 1922, S. 62) davon spricht, daß Heymans „zugestanden" habe, gegen Becher's Argumentation nicht aufkommen zu können, so ist das zuviel gesagt.

Digitized by Google

schildert hat und das Bergson die „schöpferische Dauer" nennt. Dieser wurzelhafte Unterschied macht es in der Tat schwer, das Bewußtsein als Ansich des Gehirns und der Gehirnprozesse vorzustellen. Er erschwert überhaupt die Durchführung des strengen psycho-physischen Parallelismus in allen den Formen, die wir bisher kennen gelernt haben. Wir stehen nun vor der Frage, ob es noch eine weitere Form des parallelistischen Monismus gibt, die von den hier betonten Bedenken nicht berührt wird.

I. Der monadologische Parallelismus von Adickes

Wir sahen als „physiologische Kehrseite" unserer Bewußtseinsvorgänge bisher das Gehirn oder richtiger: die Gehirnprozesse erwähnt. Dabei ergab sich die eben geschilderte aus der „Bauklötzchen-Ansicht" erwachsende Schwierigkeit. Wie wäre es, wenn wir unser Bewußtsein nicht als das Ansich von solchen Aggregaten, sondern als das Ansich eines einzelnen Weltbausteines bezeichnen würden?

Nennen wir die letzten, elementarsten Bausteine der Materie im Unterschied von den sozusagen unechten chemischen Atomen die „Uratome", so würde bei dieser Lösung eines der Uratome in unserem Gehirn „von außen betrachtet" ein einzelner nicht mehr zusammengesetzter Baustein des Gehirnkörpers, „von innen betrachtet" unsere Seele sein. Diese Vorstellung wäre streng von dem Gedanken zu unterscheiden, daß zwar die Atome innerlich seelenhaft seien, unsere Seele dagegen das Ansich der bewegten Atomkomplexe bilde, die bestimmten Gehirnprozessen zugrunde liegen. Sie würde dagegen vieles mit der Monadenlehre von Leibniz gemein haben. Denn auch Leibniz faßt unsere Seele als eine einzelne hochentwickelte Monade auf, die als „Zentralmonade" eine bevorzugte Stellung in dem Organismus einnimmt. Ebenso ist ihm der göttliche Geist nicht die Summe aller geschaffenen Monaden, sondern die eine, ursprüngliche und vollkommene Monade, aus der alle anderen hervorgegangen sind. Würde man nun die leibnizische Lehre, wonach die Monaden nicht aufeinander wirken, aufgeben, so ließe sich daraus eine neue Form des parallelistischen Monismus gewinnen. Von außen betrachtet wirkt Uratom auf Uratom; von innen betrachtet geht diesen Be-

Digitized by Google

ziehungen eine Wirkung von Monadenseele zu Monadenseele parallel. Diese Monadenseelen weisen alle möglichen Stufen der Entwicklung auf. Auch unser eigenes Ich ist eine solche Monadenseele: nicht das Ansich des Gehirns oder der Gehirnprozesse, sondern das Ansich oder Innere eines einzelnen Uratoms im Gehirn unseres Organismus. Das, was, von außen betrachtet, unserer Seele entspricht, ist nicht ein Aggregat aus Billionen von diskreten Teilchen, sondern selbst etwas Einheitliches und Unteilbares.

Diese neue Formulierung, die Becher in seinem Buche über „Gehirn und Seele" nur gelegentlich nennt, während sie Busse, wenn ich nicht irre, ganz unberücksichtigt läßt, hat Adickes in seiner Schrift „Kant contra Haeckel" (2. Aufl. 1906) angedeutet und in der 1921 veröffentlichten Darstellung seiner Entwicklung [1]) etwas weiter ausgeführt. Er bezeichnet seine Lehre als „monadologisch-substanzialistischen Parallelismus".

Der Monismus, den Adickes den schwankenden Ansichten Haeckels gegenüberstellt, nähert sich der Lehre vom „unbekannten Dritten". Dabei entwickelt er die phänomenalistische und die realistische Auffassung der beiden Reihen als zwei Denkmöglichkeiten, bevorzugt aber die realistische. „Bewegungen und Innenzustände, Ausdehnung und Bewußtsein sind nicht nur nie das eine ohne das andere, sie sind auch im Grunde eins, insofern sie korrelative Äußerungs- oder Wirkungsweisen oder Attribute eines und desselben zugrunde liegenden einheitlichen Etwas sind. Derselbe Vorgang, dasselbe Ding offenbart sich in doppelter Weise: von innen als Gefühl, Wille, Empfindung, Gedanke, von außen als Ausdehnung, Bewegung, Spannungszustand. Was dies Ding oder Etwas seinem tiefsten Wesen nach ist, bleibt uns unbekannt. Möglich, daß es weder Ausdehnung-Bewegung noch Bewußtsein ‚ist', sondern in beiden nur sein noch tiefer liegendes ‚Wesen ausdrückt'. Möglich aber auch — und ich sehe nichts, was dieser Annahme widerspräche — daß es sowohl Ausdehnung-Bewegung als Bewußtsein wirklich ‚ist', während uns Menschen in jedem Einzelfall immer nur eine seiner Offenbarungsweisen entgegentritt: in der gesamten Außenwelt (inkl. unseres Gehirns)

[1]) „Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", Leipzig, 1921, 2. A. 1923, herausgeg. v. Raymund Schmidt, II. Band.

Digitized by Google

nur Ausdehnung-Bewegung, in der eigenen Innenwelt nur Bewußtseinszustände" (84).

Die zweite Möglichkeit scheint, wie ich sagte, der Überzeugung von Adickes mehr zu entsprechen. Denn er neigt (vgl. 73, 51) im Gegensatz zu Kant der Ansicht zu, daß Ausdehnung, Zeit, Bewegung und Undurchdringlichkeit den Dingen an sich zukomme (nicht aber die Körperlichkeit oder die materielle Raumausfüllung). Das weist auf eine realistische Auffassung der Zweireihenlehre hin (wobei aber das „Dritte" trotzdem seinem „tiefsten Wesen" nach unbekannt bleibt). Denn wenn hier Raum, Zeit und Bewegung „transzendente Gültigkeit" zugesprochen wird (51), so dürfen wir für die psychische Innenseite, die ausdrücklich als das „eigentlich Bedeutungsvolle" bezeichnet wird, eine solche Gültigkeit ebenfalls voraussetzen.

Die substanziellen Elemente des Seienden, an denen diese Doppelseitigkeit zum Ausdruck kommt, sind „Kraftzentren" wie die Monaden des Leibniz. Auch unsere Seele ist ein solches Kraftzentrum und bildet, von außen betrachtet, einen elementaren Baustein des Gehirns. „Danach würde sich also etwa folgendes Weltbild ergeben. Der unendliche Raum ist erfüllt von unendlich vielen Kraftzentren, die so unendlich klein zu denken sind, daß dem Bedürfnis der Naturwissenschaft nach Zerlegung der zusammengesetzten Gebilde in kleine und kleinste Elemente für immer volle Befriedigung gewährleistet ist. Jedes Kraftzentrum hat eine bestimmte Lage im Raum, nimmt einen gewissen Teil desselben durch seine Kraftwirkungen ein und steht mit den übrigen Kraftzentren, die es von eben jenem Raumteil ausschließt, in durchgängigem Kausalzusammenhang [1]). Derselbe kommt in gesetzmäßigen Bewegungen und Lageänderungen zum Ausdruck, die ihrerseits wieder Wirkungen der bewegenden Kräfte des Kraftzentrums sind. Zugleich ist jedes Kraftzentrum Träger von Innenzuständen, die unter sich unendlich verschieden sind. Die Innenzustände der Kraftzentren, die das „Ding an sich" meines Schreibpapieres oder meiner Tinte ausmachen, werden sicherlich von meinem Denken, Fühlen und Wollen durch eine solche Kluft getrennt sein, daß ich mir von ihrer Art durchaus keine Vorstellung

[1]) Dieser Zusammenhang weist außer den chemisch-physikalischen Kräften auch „organische Individualkräfte" auf (Selbstdarstellung S. 21).

Digitized by Google

mehr machen kann. Aber die Unterschiede sind doch nur graduell zu denken; auch jene Innenzustände sind immer noch psychischer Natur und den meinen unendlich viel verwandter, als jede noch so feine und schnelle Bewegung, als jedes noch so komplizierte Lagerungsverhältnis. Auch diese Innenzustände stehen miteinander in ausnahmslosem Kausalzusammenhang, und zwar entspricht derselbe durchweg dem der äußeren Reihe: beide gehen einander parallel" (80 f.). Das ist aber so zu verstehen, daß allerdings jedem äußeren Vorgang ein innerer entsprechen muß, nicht aber jedem inneren (logischen Folgerungen, Werterlebnissen u. dgl.) auch ein äußerer (Selbstdarstellung, S. 22 f.).

Hier finden wir in der Form einer persönlichen Glaubensüberzeugung den von uns gekennzeichneten Standpunkt entwickelt. Soviel ich sehe, ist diese Formulierung des parallelistischen Monismus die einzige, die dem Einwand von den „Seelensplitterchen" in keiner Weise ausgesetzt ist. Man kann auch nicht sagen, daß ihr die Ergebnisse der Physiologie, die überall auf ausgedehnte, Millionen von materiellen Bausteinen umfassende Gehirnprozesse als Bedingungen oder Begleiterscheinungen der Bewußtseinsvorgänge hinweisen, besondere Schwierigkeiten bereiten. Denn diesen verwickelten physiologischen Bedingungen würden ja natürlich „von innen betrachtet" ebenso komplexe Beziehungen der „Innenseiten" entsprechen, ohne die die seelischen Vorgänge im Innern der einzelnen Zentralmonade nicht stattfinden könnten. Daß die Hypothese dafür wieder anderen Bedenken ausgesetzt ist, ist ein Schicksal, das sie schließlich mit allen Lösungsversuchen in der Metaphysik teilt. Ich möchte hier nur folgende drei Schwierigkeiten anführen.

Was den Parallelismus zwischen dem Kausalzusammenhang der Außenzustände und dem der Innenzustände anlangt, so haben wir soeben betont, daß in der Tat den verwickelten Beziehungen, in die das einzelne Uratom durch die direkte und indirekte Verbindung mit den anderen Gehirnatomen hineingestellt ist, der Voraussetzung nach ebenso mannigfaltige Kausalbeziehungen zwischen den Monadenseelen parallel laufen müssen. Fassen wir dagegen die innere Reaktion des Weltelements auf diesen „Regen" von Einwirkungen ins Auge, so scheint der Parallelismus aufzuhören. Denn dem Reichtum des so hervorgerufenen inneren Erlebnisses

Digitized by Google

(etwa einer Gemütsbewegung) würde äußerlich nur ein sehr einfacher Bewegungsvorgang am einzelnen Uratom entsprechen können. Dieser Schwierigkeit sucht Adickes selbst dadurch zu begegnen, daß er wohl allen äußeren Vorgängen innere, nicht aber allen inneren äußere parallel laufen läßt.

Eine zweite Schwierigkeit habe ich in anderer und doch analoger Hinsicht Leibniz gegenüber empfunden. In der Monadenwelt, wie sie Leibniz darstellt, müßten seinen Voraussetzungen zufolge eigentlich unendlich viele Monaden existieren, die sich von Gott als der höchsten Monade nur in unendlich geringem Grade unterscheiden. Müßte nicht auch im Gehirn der Wahrscheinlichkeit nach eine große Anzahl von Kraftzentren vorhanden sein, die, unter ganz ähnlichen Einflüssen stehend, dieselbe hohe Entwicklung erreicht hätten, wie das Kraftzentrum, dessen Inneres meine Seele ist? Diesem Bedenken könnte die Annahme entgegentreten, daß sich nur meine Seele in vorausgehenden Phasen ihres Daseins so hoch entwickelt hätte; und die „Praeexistenz" ist vom monadologischen Standpunkt aus eine fast selbstverständliche Annahme.

Endlich erwähne ich einen Einwand, den Heymans bei seiner Kritik einer materialistischen Konstruktion desselben Grundgedankens erhoben hat, und der auch für unsere, nicht materialistische Denkweise in Betracht kommt. Heymans verweist nämlich auf den „unausgesetzten Stoffwechsel" in dem Organismus und meint, es sei doch kaum anzunehmen, daß gerade ein einzelnes Atom während des ganzen Lebens von diesem Stoffwechsel nicht berührt würde. Demgegenüber könnte jedoch auf Weismanns Lehre von der Kontinuität des Keimplasmas verwiesen werden, die ebenfalls eine solche Ausnahme voraussetzt.

Man sieht: wer den monadologischen Monismus zu verteidigen sucht, wird mit Recht betonen können, daß diese Bedenken keine Beweise sind. Jedenfalls ist es von Interesse, daß wir hier eine Art des parallelistischen Monismus skizziert finden, die den Gedanken der Unsterblichkeit als eine ganz natürliche Folgerung aus den Voraussetzungen des Systems erscheinen läßt, während Busse (a. a. O. S. 372) meint, auf dem Boden des Parallelismus sei die Unsterblichkeit unmöglich. Ja sogar die Vorstellung von der Seelenwanderung, die in

Digitized by Google

veredelter Form so befriedigend wäre, würde in diesem Zusammenhang fast selbstverständlich erscheinen. Dementsprechend sagt Adickes in der Selbstdarstellung (S. 23), daß sein Parallelismus Unsterblichkeit, „auch eventuell in Form der Seelenwanderung", nicht nur zulasse, sondern geradezu nahelege. Wenn wir uns dabei noch einmal vergegenwärtigen, daß die Monadenseele dem Argument von den „Seelensplitterchen" nicht ausgesetzt ist, so werden wir wohl anerkennen müssen, daß der monadologische Monismus Vorzüge besitzt, die ihm eine größere Beachtung sichern sollten, als er bisher gefunden hat.

K. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele

Es steht fest, daß dem psychophysischen Monismus, der schon beinahe die Alleinherrschaft errungen hatte, in den wieder emporstrebenden dualistischen Tendenzen eine nicht ungefährliche Gegnerschaft erwachsen ist. Wir wollen dieser Wendung nur soweit nachgehen, als es für die Zwecke unserer letzten Erörterung notwendig ist.

Die Anhänger der Wechselwirkung lassen sich weder durch die Verschiedenheit der Seinsarten, zwischen denen die Kausalbeziehungen hin- und hergehen sollen, noch durch den Hinweis auf das Gesetz von der Erhaltung der Energie abschrecken. Was das erste Bedenken anlangt, so wird etwa auf Humes Analyse der Kausalität verwiesen. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie kann so gedacht werden, daß es nur innerhalb der rein physischen Beziehungen gilt; oder es kann durch die Annahme einer „lenkenden", aber die Energie nicht vermehrenden Einwirkung des Seelischen respektiert bleiben. Man kann aber auch mit Th. Haering die These verfechten, daß dem ganzen Bedenken „jede sinnvolle Grundlage fehlt", weil es die Äquivalenz-Kausalität überhaupt nur mit meßbaren Beziehungen zutun hat, das Psychische aber in sich selbst ebensowenig meßbar ist wie andere innere Kräfte, die man den äußeren Veränderungen metaphysisch zugrunde legt und um die sich die exakte Forderung nicht kümmert [1]).

Die Gründe für die Wirkungsfähigkeit des Seelischen kommen,

[1]) Th. L. Haering, „Die Materialisierung des Geistes", 1919, S. 170, 198 f. Vgl. Ders. „Philosophie der Naturwissenschaft" (1923).

Digitized by Google

soweit es sich nicht um die Motive der metaphysischen Sehnsucht handelt, von verschiedenen Wissenschaften her. Für den Psychologen, der sich für die praktische Verwertung seiner Untersuchungen in der Pädagogik, Ethik oder Soziologie interessiert, bleibt die Annahme der Wechselwirkung trotz der großen Verbreitung des Parallelismus weitaus die natürlichste Voraussetzung. Dazu kommt, daß auch die rein theoretische Psychologie den Versuchen, für so einfache Vorgänge, wie sie im Gedächtnis und in der Assoziation vorliegen, eine in sich geschlossene physiologische Erklärung zu liefern, immer skeptischer gegenübersteht. In der Biologie sind viele Neo-Vitalisten und Neo-Lamarckisten Gegner des Parallelismus. Und in der Erkenntnistheorie hat der kritische Realismus an Boden gewonnen, der eine gewisse Hinneigung zu dualistischen Vorstellungen besitzt. Wir brauchen in dieser Hinsicht nur auf Külpe zu verweisen.

Weniger häufig wird die Frage behandelt, ob auch zu der „Erhaltung" des Kosmos besondere, die physikalisch-chemischen Kräfte lenkende Gesetzlichkeiten notwendig seien. Diese Vorstellung, die in der antiken Philosophie weit verbreitet war, ist in der modernen stark zurückgetreten. Und doch kann das Bild von der anorganischen Natur, wie wir es auf Grund der rein mechanistischen Denkweise entwerfen, den Eindruck hervorrufen, als befinde sich die Natur im Kleinen wie im Großen in einem Niedergang, einer Auflösung. So sagt Bergson, unser Eindruck von der materiellen Welt sei der eines fallenden Gewichtes; kein Bild der Materie erwecke in uns die Vorstellung „d'un poids qui s'élève" („L'évolution créatrice", 7. Aufl., S. 266). Sollte sich der Kosmos auf rein mechanischem Wege gar nicht erhalten können?

In der Tat kann man folgende Erwägungen anstellen. Was die Mikrostruktur der Materie betrifft, so hören wir, daß die Atome der radioaktiven Substanzen zerfallen. Man hält es für wahrscheinlich, daß alle Substanzen mehr oder weniger radioaktiv seien. Vielleicht erleiden auch die Bausteine der Atome, die Elektronen, beständige Verluste durch die Aussendung von „Feldstoffen". Das sind Prozesse der Auflösung. Von einem Wiederaufbau der Atome scheint dagegen nichts Sicheres

Digitized by Google

bekannt zu sein. — Wenden wir uns dem Makrokosmos zu, so stoßen wir auf die Hypothese, daß die Sonnensysteme, die sich aus Nebelflecken entwickelt haben, durch das Zurückfallen der Planeten in die Sonne wieder untergehen. Es wird aber bezweifelt, ob dadurch so viel Wärme erzeugt wird, wie sie zum Wiederaufbau eines neuen Sonnensystems nötig wäre. Man denkt daher an den Zusammenstoß der erkalteten Fixsterne, um einen für neue Weltbildungen genügenden Ausgangspunkt zu gewinnen. Aber diese Vorstellungen scheinen recht unsicher zu sein.

Bekannter ist die Lehre von der Entropie, über die Becher in seinen naturphilosophischen Schriften ausführlich gesprochen hat. Diese Lehre wird gewöhnlich als (allerdings nicht zwingendes) Argument dafür benutzt, daß die Welt einen Anfang haben müsse; denn, sagt man, in einer von Ewigkeit her bestehenden Welt müßte schon längst der „Wärmetod" eingetreten sein, da immer und überall aus Bewegung Wärme entsteht, die Wärme sich auszugleichen sucht und aus ausgeglichener Wärme keine Bewegung mehr hervorgeht. Die große Weltmaschine müßte also schon längst stillstehen, wenn der Kosmos keinen Anfang hätte. — Man könnte aber der Lehre von der Entropie auch eine ganz andere Wendung geben, die freilich ebensowenig als ein Beweis angesehen werden darf. Gesetzt, der Kosmos habe keinen Anfang, so könnte man daraus zu folgern suchen, daß die tatsächliche Erhaltung des bewegten Universums gegen die Allgenugsamkeit der bloß mechanischen Erklärung spreche, und daß es daher lenkende Mächte geben müsse, die durch ihr Einwirken auf die Materie die Entwicklung und Selbsterhaltung des Weltganzen ermöglichen.

Wenn demzufolge mancherlei Erwägungen zu dem Bestreben führen, dem Parallelismus, der wohl von Anfang an durch das mechanistische Ideal der geschlossenen Naturkausalität beeinflußt war, zu entrinnen, so ist es nicht uninteressant, zu fragen, wie weit die beiden feindlichen Lehren vom Parallelismus und von der Wechselwirkung einander genähert werden können. Bei der Behandlung dieser Frage folge ich zunächst den Ausführungen Stumpfs und Bechers.

Vor allem wird der philosophische Dualist zugeben müssen, daß die populäre Vorstellung von der Wechselwirkung der Kor-

Digitized by Google

rektur bedarf. Da denkt man etwa, der äußere Reiz wirke auf die Sinnesorgane ein und rufe dadurch in der Seele kausal eine Wahrnehmung hervor; wenn nun die Wahrnehmung Erinnerungen, Urteile, Gefühle und Willensregungen zur Folge habe, so spiele sich das alles rein innerseelisch ab; erst mit der Ausführung des Willensentschlusses gehe die Kausalkette wieder ins Körperliche hinüber. So verhält es sich keineswegs. Auch bei der Entstehung der Erinnerungen, Gemütsbewegungen usw. wird der Dualist fortgesetzte Wechselbeziehungen zwischen Bewußtseinsinhalten und Gehirnvorgängen anzunehmen haben. Das bedeutet aber eine gewisse Annäherung an die Vorstellung von den „zwei Reihen". Nur bleibt dabei natürlich die wechselseitige Beeinflussung erst recht bestehen, die der Parallelismus bestreitet (vgl. Becher, „Gehirn und Seele", S. 361).

Suchen wir vom dualistischen Standpunkte aus auch dem Gesetz von der Erhaltung der Energie gerecht zu werden, so können wir an jene materialistische „Nebenwirkungslehre" anknüpfen, die wir in dem Abschnitt E besprochen haben. Die Nebenwirkungslehre läßt, wenn z. B. Assoziationen stattfinden, die Hauptwirkungen rein im Physiologischen verlaufen, wobei das Gesetz von der Erhaltung der Energie durchaus bewahrt bleibt; die psychischen Erscheinungen gelten als kausale „Nebenwirkungen" der Hirnprozesse, die aber ohne Energieverlust auftreten.

Wendet man nun diesen Gedanken im dualistischen Interesse auch auf das Psychische an, so gelangt man zu der Anschauung, die Stumpf auf dem Münchner internationalen Kongreß für Psychologie (1896) vortrug und die Busse als die „Doppeleffekt- und Doppelursachentheorie" bezeichnet hat. Die eine Seite der Theorie entspricht genau der Nebenwirkungslehre. Ein bestimmter Nervenprozeß in einer bestimmten Gegend der Gehirnrinde ist die „regelmäßige Vorbedingung" für das Zustandekommen einer bestimmten Empfindung; diese geht ohne Absorbierung physischer Energie „als notwendige Folge neben den physischen Wirkungen" aus dem Nervenprozeß hervor. Nun fügt Stumpf aber die Ergänzung hinzu: auch umgekehrt werden gewisse Prozesse in den motorischen Zentren des Gehirns nicht ausschließlich von den physiologischen Bedingungen abhängig sein, sondern sie werden stets nur unter „Mitwirkung" eines be-

Digitized by Google

stimmten psychischen Zustandes erfolgen, „ohne daß doch das Quantum physischer Energie durch diesen beeinflußt wird".

Diese Formulierung der Wechselwirkung kommt, wie man sieht, dem positiven Gehalt der parallelistischen Theorie sehr nahe. Becher hat, hierauf weiterbauend, eine Lehre durchgeführt, von der uns sein Aufsatz „Über physiologische und psychistische Gedächtnishypothesen" (Arch. f. d. ges. Psychol. 35, 1916) ein deutliches Bild gibt. Becher glaubt an einen richtunggebenden Einfluß des Psychischen auf das Physische (ohne Energiezuwachs). Dabei bedarf er der Annahme, daß es auch unbewußt Psychisches gebe. In dem Buche „Gehirn und Seele" hatte er schon nachgewiesen, daß bisher alle rein physiologischen Theorien für das Aufbewahrtwerden und Wiederauftauchen früherer Erlebnisse völlig versagt haben. Wir müssen daher „Residuen" des Erfahrenen im psychisch Unbewußten voraussetzen. Da aber auch die physiologischen Prozesse nicht zu entbehren sind, so ergibt sich eine reiche Mannigfaltigkeit von Wechselbeziehungen. Wenn z B. ein kräftiger Teergeruch in uns das optische Erinnerungsbild des Hamburger Hafens wachruft, so haben wir uns vom Standpunkt dieser Wechselwirkungslehre aus etwa folgenden Verlauf vorzustellen. Die damaligen Geruchs- und Gesichtsempfindungen wurden kausal durch physische Reize hervorgerufen. Davon blieben im Psychischen Residuen zurück, die lange Zeit latent sein können. Die neuauftretende, wieder physisch bedingte Geruchsempfindung erzeugt im Psychischen eine Tendenz, zum Erinnerungsbild des Hafens überzugehen, die aber noch nicht „aktiviert" wird. Diese Tendenz wirkt zugleich richtend oder lenkend auf die Hirnprozesse ein, so daß diese zu den Zentren für jenes Erinnerungsbild hinübergeleitet werden. Die vom Psychischen her ermöglichte physiologische Überleitung ist aber wieder notwendig, damit im Psychischen jene bisher noch latente Disposition reaktiviert wird und so zum Auftauchen des bewußten Erinnerungsbildes führt.

Diese scharfsinnige Hypothese würde die Selbständigkeit des Seelenseins retten und doch der Unentbehrlichkeit der Gehirnprozesse durchaus Rechnung tragen. Das willkürliche und erfolgreiche „Sich-Besinnen" würde so gut zu verstehen sein. Anderer-

Digitized by Google

seits könnte man z. B. bei den physiologisch bedingten Erscheinungen der Amnesie sagen: hier kann der physiologische Erregungsstrom, weil Bahnen zerstört sind, nicht zu den entsprechenden Zentren „geleitet" werden, und infolgedessen fehlt die „Aktivierung" des erregten psychischen Residuums.

„Endlich," sagt Becher am Schlusse des Aufsatzes, „ist noch bemerkenswert, wie nahe unsere psychistische Gedächtnisauffassung der parallelistischen kommt. Wie der Parallelist der Aktivierung eines Residuums einen besonderen nervösen Erregungsprozeß entsprechen läßt, so auch wir; wie nach verbreiteter parallelistischer Ansicht dem Prozeß der Aktivierung eines Residuums von einem anderen Residuum aus im Gehirn ein Assoziationsfasern durcheilender Erregungsstrom entspricht, so wird auch in unserer Hypothese ein deratiger nervöser Strom angenommen. Der Unterschied liegt „nur" darin, daß nach unserer Gedächtnishypothese die physische Erregung aktivierend auf das psychische Residuum und die psychische Residuenverbindung lenkend auf den physischen Erregungsstrom wirkt."

Zum Schlusse möchte ich noch eine Anschauung als „Denkmöglichkeit" vorführen, die ich seit 1900 zuweilen in meinen Vorlesungen entwickelt habe, ohne sie für ein abschließendes Ergebnis zu halten. Wir gehen von der Frage aus, ob sich bei einer dualistischen Weltansicht die parallelistische Denkweise auf beide Seiten des Dualismus gesondert anwenden lasse. Zugleich erinnern wir uns daran, daß der monadologische Parallelismus die einzige bisher erörterte Formulierung war, für die das Argument von den diskreten „Seelensplitterchen" keine Gefahr bildete und, knüpfen daran die Frage, ob das Schema: „dasselbe Sein von innen und außen betrachtet" noch eine zweite Möglichkeit offen lasse.

Die Welt als „Wahrnehmungsobjekt" eines idealen Beobachters würde nach dieser Hypothese in zwei Seinsarten bestehen: in den diskreten materiellen Bausteinchen und — in dem leeren Raum, dem Kontinuum, in dem sich diese bewegen. „Die Atome und das Kenón," sagte Demokrit. Für die Uratome gilt die parallelistische Formel: was mit den Sinnen betrachtet ein materielles Teilchen ist, das ist „von innen" ein Zentrum von Wirkungsfähig-

Digitized by Google

keiten, dessen eigentliches Wesen wir aber nicht als seelisch bezeichnen, sondern das uns ein Unbekanntes bleibt. Das Kontinuum des leeren, d. h. materie-freien Raums „existiert", wie derselbe Demokrit betont hat, ebensogut, wie jene diskreten Bausteine. Auf diese zweite Seinsart wenden wir ebenfalls die parallelistische Formel an: was von außen gesehen (und doch nicht wirklich „gesehen") das Kenon ist, das ist seinem inneren Wesen nach Seelensein. Beide Realitäten stehen aber in Wechselwirkung; möglicherweise ist das Seelensein nur da bewußt, wo es mit ganz bestimmten materiellen Komplexen in Wechselwirkung steht.

Die „lenkenden" Einwirkungen, die vom Kontinuum ausgehen, würden aber je nach den besonderen Sphären, die sich in ihm bilden, von verschiedener Art sein. Es wirkt als unsere Seele auf unsere Hirnrinde. Es wirkt darüber hinaus als vitalistische Lebensgesetzlichkeit auf den ganzen Organismus. Es wirkt vielleicht als teleologische Allgesetzlichkeit auf die gesamte Materie, die sich nur so als Kosmos erhält.

Wäre der Gedanke: das, was von außen das Kenon bildet, ist dem inneren Wesen nach die alldurchwaltende göttliche Gegenwart — wäre dieser Gedanke wirklich so unerhört? Kant hat in seiner Schrift „De mundi sensibilis" usw. bei allem Vorbehalt gegenüber von solchen Hypothesen in Erinnerung an Malebranche das Wort gewagt: der Raum sei vielleicht „Omnipraesentia phaenomenon".

Digitized by Google

Schlußbetrachtungen

Nachdem wir die Erörterung der drei „Lösungen" zu Ende geführt haben, wendet sich der Blick noch einmal rückwärts, um das Geleistete zu überschauen. Für den Verfasser handelt es sich dabei um ein Stück Lebensarbeit; und dennoch muß er sich sagen, daß dieses Stück — nur Stückwerk ist. Das kann traurig, es kann aber auch froh stimmen. Denn es ist erfreulich, wenn eine bisher wenig geübte Betrachtungsweise den Ausblick auf weitere Probleme freimacht, die noch der Bearbeitung harren. In dieser Hinsicht ist zunächst daran zu erinnern, daß wir uns durchweg auf einzelne Beispiele beschränkt haben; die individuelle Form der Lösung wird auch da, wo es sich um dasselbe Bauprinzip handelt, verschieden ausfallen. Es muß ferner betont werden, daß die drei Hauptlösungen, die in dem zweiten Teil besprochen wurden, zwar vielleicht die wichtigsten, aber sicher nicht die einzigen Konstruktionsmittel bilden, um über eine antithetische Sonderung des Gegebenen hinauszukommen. Wir selbst wurden z. B. auf die aristotelische Mesotes aufmerksam, bei der das Mittlere einen höheren Wert darstellt als die beiden entgegengesetzten Begriffe, ohne doch eine „höhere Einheit" zu bedeuten; und wir haben auch der Vierteilung durch Kreuzung zweier Gegensätze Beachtung geschenkt (IV. Abschnitt), deren Anordnung den Eindruck einer sich zum Kreise schließender Bewegung machen kann. Ob diese Denkmittel freilich für große, weltbeherrschende Konstruktionen ausreichen würden, müßte erst festgestellt werden [1]). Soviel ich sehe, kommt für solche in erster Linie die interponierende Methode in Betracht, besonders dann, wenn sie wie bei Plotin oder Hegel mit dem monistischen Denken eine Verbindung eingeht.

[1]) Die völlige Auflösung alles Seins in einen Pluralismus von „Qualitäten" oder „Empfindungen" (Mach) würde überhaupt keine Struktur mehr ergeben und kommt daher für uns nicht in Betracht.

Digitized by Google

Gerade hinsichtlich der interponierenden Lösung muß ich noch eine Bemerkung machen, die ebenfalls auf eine Lücke hinweist. Als meine Einzelaufsätze über den Aufbau der Systeme schon beendigt waren, begann ich eine religionsphilosophische Untersuchung über „die Lehre vom umfassenden Seelensein" zu veröffentlichen (Ztschr. f. Philos., Bd. 165, 1918), deren Fortsetzung noch aussteht. Ich habe daran gedacht, auch dieses Thema in das vorliegende Buch einzufügen; dann zog ich es aber doch, um zu einem Abschluß zu kommen, vor, die alte Darstellung nicht mehr so stark zu verändern. Unter jener Lehre ist ungefähr das zu verstehen, was Leibniz als die Hypothese von einem „Esprit universel" bekämpft und was Anaximenes und Plotin mit dem Ausdruck „peri-echein" bezeichnen: der Gedanke, daß unser eigenes Seelenleben nichts ganz Selbständiges sei, sondern von höheren Geistesformen umschlossen werde. Diese Ansicht kann nun mit der interponierenden Lösung zusammentreffen und ihr einen besonderen Charakter verleihen. Sie muß es freilich nicht; denn die Zwischenstufen brauchen nicht im Sinne des Umschlossenseins der niederen durch die höheren vorgestellt zu werden, und umgekehrt entwickelt sich aus jener Konzeption nicht immer die Lehre von einem Stufenreiche. Aber tatsächlich ist die Verbindung häufig vollzogen worden. So ist bei Plotin der Nus im Proton, die Weltseele im Nus usw., ähnlich verhält es sich bei manchen christlichen Mystikern, und Fechner lehrt im Anschluß an die Struktur der Körperwelt, die gleichfalls eine solche Einschachtelung bildet, die entsprechende Parallele im Gebiete des Geistigen. Diese Beziehungen mögen hiermit wenigstens nachträglich noch angedeutet werden.

Eine große Fülle von Aufgaben eröffnet sich, wenn man erwägt, daß die philosophischen Systembildungen natürlich nicht die einzigen sind, in denen Gegensätze aufgestellt und durch verschiedene Denkmittel wieder überwunden werden. Wir selbst haben, abgesehen von der Philosophie, fast nur die Mythologie herangezogen und bei dieser wieder das Hauptgewicht auf die Antithetik gelegt, obwohl wir an verschiedenen Punkten auch auf monistische und interponierende Gedankengänge in den religiösen Weltanschauungen gestoßen sind. Eine Untersuchung der Einzelwissenschaften wird sicher sehr häufig ähnliche, vielleicht auch andere Struktur-

Digitized by Google

formen nachweisen können. So schiebt sich z. B. in der Psychologie zwischen die Antithese des Bewußten und Unbewußten der Begriff des Unterbewußten oder des „erregten Unbewußten" ein (Benno Erdmann), zwischen die von sensorischen und reproduktiven Faktoren die Erscheinung der „subjektiven Anschauungsbilder" usw. — In der Physik scheinen allerdings die altgewohnten Dualismen des Seins und der Kräfte darum ganz zu verschwinden, weil diese Wissenschaft in ihrer neueren Entwicklung die ursprünglichen Begriffe der Materie und der Kraft durch zunehmende „Arithmetisierung" überhaupt immer mehr auszuschalten sucht.

Besonders reizvoll ist ferner die Betrachtung der Schwierigkeiten, die sich bei der Ausführung der verschiedenen Lösungen einstellen und die Denker zu Hilfsmitteln von oft zweifelhaftem Werte greifen lassen. So haben wir gesehen, wie die radikale Lösung des Materialismus leicht zu der Anwendung von Begriffsbildungen verlockt wird, die eigentlich dem monistischen Gedankenkreise angehören; die Stufensysteme stoßen bei ihrem Versuch, alle Erscheinungen in einer möglichst kontinuierlichen Reihenfolge darzustellen, auf Klüfte, die zu einem Sprung nötigen; und die von einer höheren Einheit ausgehenden Denker müssen, um die Mannigfaltigkeit der Welt zu erklären, ein Moment des Andersseins in ihr Prinzip verlegen.

Solche Erwägungen führen aber auf die wichtige Frage, der diese Schlußbetrachtungen hauptsächlich gewidmet sind: welche erkenntnistheoretischen und metaphysischen Folgerungen sind aus der Tatsache zu ziehen, daß sich die Weltanschauungen, die doch ein Bild der Einen Wirklichkeit geben wollen, nicht nur inhaltlich, sondern auch in der Form des Aufbaus so stark unterscheiden? Die nächstliegende Folgerung wäre wohl die, daß unsere Untersuchung zu dem negativen Ergebnis gelange, das Kant auf anderen Wegen erzielt hat: die Menschheit ist zwar von einer unzerstörbaren Sehnsucht nach Weltanschauung erfüllt; aber sie kann ihrem Ziel nicht näherkommen, sie darf niemals den Anspruch erheben, die „Totalität" der wirklichen Seinsgründe, das Absolute und Unbedingte, auf das sich die „Ideen" unserer Vernunft beziehen, mit ihren Konstruktionen zu erfassen. Aber es läßt sich, besonders wenn man das

Digitized by Google

metaphysische Sein nicht ohne weiteres mit dem „Absoluten" identifiziert, vielleicht doch ein positiveres Resultat erhoffen. Als ich die Untersuchung über die Struktur des Platonismus (den VI. Abschnitt dieses Buches) in der Zeitschrift für Psychologie veröffentlicht hatte, schrieb mir ein befreundeter Philologe: „Freilich hat Ihre Fragestellung in ihrer Universalität etwas Entmutigendes: Tektonik und Stilistik, wo die Urheber in heiligster Überzeugung nur an Gehalt und Wahrheit dachten!" Er fügte hinzu: „Aber schließlich ist der Stil ja nicht nur Form, und aus der Synthese des Typischen muß sich endlich doch ein Bleibendes ergeben, mindestens unsere irdische Begrenzung und damit die Notwendigkeit des religiösen Supplementes". Diese Worte enthüllen die Probleme, die aus unserer Arbeit herauswachsen; wir werden uns fragen müssen, ob das „Bleibende" nur in der Erkenntnis unserer Begrenzung besteht, oder ob es mehr bedeuten kann.

Nimmt man den Standpunkt des Kantischen Phänomenalismus ein — und das wollen wir zunächst tun — so ist von vornherein alle Metaphysik, sofern sie eine Lehre vom „Ansich" sein will, nur Begriffsdichtung. Aber auch so entstehen Fragen, die von Bedeutung sind. Sie verweisen auf das Kategorienproblem. Die philosophischen Systeme sind „Gegenstände" (höherer Ordnung), die das menschliche Denken erzeugt. Die „Form" dieser Gegenstände muß nach den Voraussetzungen der kritischen Philosophie auf Gesetzlichkeiten des Geistes beruhen. Wenn dem so ist, so muß das Arbeiten mit Antithesen, Zwischenstufen, radikalen oder höheren Einheiten irgendwie auf „Kategorien" zurückzuführen sein; denn die Kategorien sind nach kritischer Lehre die formalen Gesetzlichkeiten, die aus dem gegebenen „bloßen Mannigfaltigen" erst die Gegenstände entstehen lassen. Wie sollen aber die von uns betrachteten Konstruktionsmittel in Kants Kategorienlehre eingeordnet werden? Soviel ich sehe, würde das nicht leicht gelingen; man könnte höchstens an die Kategorien der Quantität denken [1]). Viel eher würde sich eine Beziehung zu den schon einmal berührten „Reflexionsbegriffen" finden lassen, unter denen „Einerleiheit und

[1]) Was die „Qualität" betrifft, so hängt zwar die logische Qualität des Urteils (Bejahung und Verneinung) auf das Engste mit der Antithetik zusammen, nicht aber Kants Kategorie der Realität usw. (Vgl. auch Schopenhauer, Reclam, I., S. 600 f.).

Digitized by Google

Verschiedenheit", „Einstimmigkeit und Widerstreit" angeführt werden[1]). Kant selbst hat diese Begriffe als die „Titel aller Vergleichung und Unterscheidung" bezeichnet (a. a. O. S. 245); gerade darum aber, um ein Sondern einerseits, um ein Verbinden oder Einheitstiften andererseits handelt es sich ja bei unserer ganzen Untersuchung. Nun sollen die Reflexionsbegriffe etwas ganz anderes sein als die Kategorien („Reflexion" bedeutet hier für Kant die Überlegung, ob gegebene Vorstellungen dem Gebiet des Verstandes oder dem der Sinne angehören). Man kann jedoch die Frage stellen, ob nicht am Ende die Fähigkeit zur „Vergleichung und Unterscheidung" auf die einzigen oder doch auf die allgemeinsten kategorialen Ordnungsmittel hinweise, die unserem Verstande a priori zur Verfügung stehen. Denn daß die Kategorientafel der Vernunftkritik in ihrer „stark empirischen oder historischen Zusammenraffung" (Windelband) keine endgültige Lösung des Problems bedeutet, beweisen die vielen Versuche zur Umbildung bei den Kantianern selbst. Wie wäre es, wenn an Stelle der zwölf Stammesbegriffe nur die „Synthesis", die ihnen allen zugrunde liegt, aber auch ihr notwendiges Korrelat: die Analysis als ursprüngliche, apriorische Verstandesfunktion[2]) angesehen würde? Dann kämen die Stilformen, mit denen wir uns beschäftigt haben, sofort in nächste Beziehung zu einer so vereinfachten Kategorienlehre.

Der hier angedeutete Gedankengang ist tatsächlich erwogen worden, und zwar völlig unabhängig von unserem Problem. In der schon früher erwähnten Selbstdarstellung führt Adickes folgendes aus[3]): „Was die Kategorien anlangt, so darf man sie auf keinen Fall als apriorische, im Geist ursprünglich und fertig gegebene Begriffe betrachten. Was Kant bei ihnen im Auge hat, sind vielmehr (zunächst unbewußt ausgeübte) sythetische Funktionen. Reflektiert man nachträglich auf sie und die Art ihrer Betätigung und bringt beides auf Begriffe, so erhält man die Kate-

[1]) Kr. d. r. Vern., Anhang zur transzendentalen Analytik, Kehrbach, S. 239 f. — Die anderen Reflexionsbegriffe sind „Inneres und Äußeres", „Stoff und Form".

[2]) Das Apriori wird hier nicht vom Standpunkte der reinen Logik aus betrachtet, sondern in dem psychologischen Sinne, der, wie wir sahen, auch bei Kant selbst nicht fehlt.

[3]) „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", II. S. 12.

Digitized by Google

gorien. Der Empirist wird auch hier suchen, mit einem Minimum von Apriori auszukommen. Nach meiner Ansicht bedarf es der künstlich zusammengebrachten Zwölfzahl Kants nicht. Auch ist es für mich ganz unausdenkbar, daß in unserem Geist als ursprüngliche Mitgift zwölf materiell verschiedene, streng gegeneinander abgegrenzte Funktionen fix und fertig vorhanden seien, von denen jede gleichsam, wie die Spinne in ihrem Netz, darauf lauert, daß entsprechendes Empfindungsmaterial gegeben werde, um sich dann sofort darauf zu stürzen und es ihrer Eigenart gemäß zu formen und zu verbinden. Es genügt vollkommen, eine ursprüngliche Verstandesfunktion der Verbindung und Trennung (Synthesis und Analysis) anzunehmen, die sich in ihrer Wirksamkeit nach dem Empfindungsmaterial richtet und sich im Anschluß an die in ihm zutage tretenden Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten in mannigfacher Weise differenziert und spezialisiert."

Wenn man also die Apriorität der Kategorien fordert und dabei das Apriori nicht rein logisch versteht, sondern (mit dem historischen Kant) an unserem Verstande ursprünglich eignende „Funktionen" denkt, so kann eine kritische Betrachtung unter Umständen ganz unabhängig von unserer Fragestellung zu dem Ergebnis gelangen, daß die zwölf Begriffe der Kategorientafel, die mit unseren Aufbau-Prinzipien nicht leicht in unmittelbare Verbindung zu bringen sind, den Anspruch auf Apriorität überhaupt nicht erheben dürfen. Geht man dagegen auf die synthetische Natur des Bewußtseins selbst zurück (wobei man ja Kants eigene Führung benutzen kann) und fügt man dem Verbinden das Sondern hinzu, so kann man die Ansicht vertreten, daß die so gewonnene „palintrope" Doppelfunktion der Synthesis und Analysis [1]) ein wirkliches Apriori bilde. Diese aber steht im nächsten Zusammenhang mit den Prinzipien, die den Aufbau der idealen Gegenstände bestimmen, mit denen wir es in unseren Untersuchungen zu tun hatten. Die Zusammengehörigkeit der

[1]) Auch Kant selbst bringt beide Begriffe in Beziehung und bestimmt die Synthesis als das Ursprünglichere. Fries nimmt in seinem System der Logik eine unmittelbare Synthesis der Vernunft an, die früher ist als alles Denken des Verstandes, und unterscheidet von ihr die mittelbare Synthesis des Verstandes, die eine Wiedervereinigung des „früher Getrennten" ist.

Digitized by Google

Synthese und Analyse findet auch in dem bekannten Aufsatz Windelbands „Vom System der Kategorien" (Sigwart-Festschrift, 1900) ihren Ausdruck, sofern er von vornherein die „Synthesis" als eine Einheit des Mannigfaltigen bezeichnet, in der trotz der Vereinheitlichung die mannigfaltigen Elemente in ihrer ganzen Bestimmtheit aufrecht erhalten bleiben (S. 43), und weiterhin betont, daß eine „Wechselwirkung des Unterscheidens und Gleichsetzens" stattfinde (52), wobei er die Unterscheidung die grundlegende Funktion des urteilenden und begrifflichen Denkens nennt (51).

Bisher haben wir die Kategorienfrage so behandelt, daß wir dabei an a priori bereit liegende Funktionen des Verstandes dachten. Nun wollen wir aber von dieser Auffassung, die, wenn sie ernst gemeint ist, stets psychologisch bleiben wird [1]), absehen, indem wir unter den Kategorien nichts weiter als die allgemeinsten begrifflichen Voraussetzungen verstehen, mit denen die Wissenschaft arbeitet. Wir werden dann die Stammesbegriffe Kants selbstverständlich zu den Kategorien zählen, aber von unseren Ergebnissen aus fordern müssen, daß auch seine Reflexionsbegriffe „Einerleiheit und Verschiedenheit", „Einstimmigkeit und Widerstreit" unter die Kategorien aufgenommen werden. Eine solche Vermehrung ist auch tatsächlich von vielen vorgeschlagen worden. Wir können dabei an den schon erwähnten Aufsatz von Windelband anknüpfen. Dieser unterscheidet nämlich „konstitutive" und „reflexive" Kategorien. „Im ersten Falle hat die Kategorie gegenständliche, im zweiten nur vorgestellte Geltung; im ersten gehört die darin gedachte Beziehung zu dem ‚wirklichen' Wesen der Inhalte selbst, im zweiten gewinnen diese ihre Verbindung erst durch und nur für das beziehende Bewußtsein. Denken wir z. B. ein Ding mit einer ihm zugehörigen Eigenschaft . . ., so gilt die dabei tätige Kategorie der Inhaerenz zugleich als ein reales Verhältnis [2]) der durch das Bewußtsein synthetisch verbundenen Vorstellungsinhalte. Urteilen wir dagegen über die Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Eindrücke, so braucht zwischen diesen beiden

[1]) In empirischem oder metaphisischem Sinne; letzteres trifft z. B. für E. v. Hartmann zu.

[2]) „Real" ist hier natürlich im Sinne der „empirischen Realität" (realitas phänomenon) zu verstehen.

Digitized by Google

selbst (wie etwa zwischen Ton und Farbe) auch nicht der geringste reale Zusammenhang zu bestehen." Daher bedeuten die konstitutiven Kategorien sachliche Zusammenhänge, „welche das gegenständliche Verhältnis der Vorstellungselemente ausmachen", die reflexiven dagegen werden aus „übernommenen" Inhalten durch die kombinierende Tätigkeit des zusammenfassenden Bewußtseins entwickelt (a. a. O. S. 48 f.).

Wenn Windelband auf diesem Wege zu Kategorien gelangt, die auf der Tafel Kants nicht eingezeichnet sind, so steht seine Zweiteilung trotzdem nicht nur terminologisch, sondern auch sachlich mit Kants Ausführungen über die „Reflexionsbegriffe" in Zusammenhang. Denn obwohl dieser, wie wir gesehen haben, die Reflexionsbegriffe nicht als Kategorien anerkennt (und auch anders als Windelband definiert), so betont er doch ganz ähnlich, daß seine konstitutiven Kategorien es mit „den Gegenständen selbst" zu tun haben und daß sie dasjenige darstellen, was den Begriff des Gegenstandes „ausmacht" (a. a. O. S. 239, 245; den Ausdruck „ausmachen" gebraucht auch Windelband). — Gerade an diesem Punkte erheben sich aber, wie mir scheint, gewisse Bedenken. Windelband bezieht sich offenbar bei seiner Unterscheidung einer „gegenständlichen" und einer „nur vorgestellten" Geltung bloß auf die (empirisch) realen Objekte mit ihren raum-zeitlichen Eigenschaften, und da ist es ja auch wohl einleuchtend, daß zwar z. B. die gesetzmäßige zeitliche Veränderung der Erscheinung „selbst" zukommt, nicht aber die unräumlichen und unzeitlichen Bestimmungen der Gleichheit, Ähnlichkeit oder des Gegensatzes [1]). Der Begriff des „Gegenstandes" reicht jedoch weiter. Auch die Systeme sind Gegenstände, nur nicht reale, sondern ideale. Und da fragt es sich doch, ob nicht der monistische oder dualistische Charakter eines Systems eine „konstitutive", den idealen Gegenstand als solchen erzeugende und ihm selbst als Eigenschaft zuzuschreibende Bedeutung besitzt. Ich möchte hier dieser Frage nicht weiter nachgehen; sie scheint mir aber auf den Versuch Plotins und v. Hartmanns hinzuweisen, verschiedene Stufen von Kategorien zu unterscheiden,

[1]) Vgl. jedoch meinen später geschriebenen Aufsatz „Über wissenschaftliche Einfälle" (Ztsch. f. Psychol.).

Digitized by Google

von denen die der sinnlichen Erscheinung geltende die unterste bilden würde [1]).

— Nun aber verlassen wir die Enge des Phänomenalismus, um die ganze Sachlage vom Standpunkte des Realismus aus zu betrachten, der das Ansichsein nicht schlechthin raum- und zeitlos denkt und infolgedessen das Tor zur Metaphysik offen läßt [2]). Da entsteht die Frage, ob und wieweit wohl den von den Systematikern gewählten Konstruktionsformen eine wirkliche Gliederung des Ansichseins entspricht, so daß sie auch eine im metaphysischen Sinne „konstitutive" Bedeutung beanspruchen können. Unserer Anordnung folgend haben wir zunächst die Antithetik ins Auge zu fassen. Hier wäre also zu erwägen, ob der Gegensatz in allen Fällen nur ein subjektives Ordnungsmittel bedeutet, dem keine metaphysische Geltung zukommt, oder ob uns die Erfahrung irgendwie Anlaß zu der Vermutung gibt, daß auch im Seienden selbst Zweigliederungen eine Rolle spielen.

Gehen wir von der Unterscheidung zweier Seinsarten aus, so ist zuerst auf den Dualismus des absoluten und relativen Seins zu verweisen, mit dem so viele Philosophen bei dem Aufbau einer Zweiweltenlehre gearbeitet haben. Hier wird man wohl sagen müssen, daß die Erfahrung schwerlich in der Lage ist, diese dualistische Auffassung des Wirklichen zu beweisen oder auch nur zu befürworten. Denn in der Empirie selbst ist mit den Mitteln des wissenschaftlichen Denkens bloß das Relative faßbar — darin ist der Positivismus mit Schopenhauer einig. Und die These Spencers, daß das Relative gar nicht gedacht werden könne, wenn es kein davon unterschiedenes (aber freilich unerkennbares) Absolutes gäbe, beruht nach seiner eigenen Überzeugung als ein „unbestimmtes Bewußtsein" nur auf einem psychologischen Denkzwang, nicht auf einer wissenschaftlichen Einsicht.

[1]) Nur in Form einer Anmerkung kann ich noch auf Kants interessante Ausführungen über den „regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft" hinweisen. Sein Prinzip der „Homogenität" steht mit der radikalen und monistischen, sein Prinzip der „Spezifikation" und „Kontinuität" mit der interponierenden Lösung im Zusammenhang.

[2]) Vgl. die Ausführungen von Moritz Schlick in seiner „Allgemeinen Erkenntnislehre" (1918, S. 208 f.); er hält daran fest, daß das „Anschauliche" an unserem räumlichen und zeitlichen Erleben bloß subjektiv sei, nimmt aber an, daß es ein „transzendentes Korrelat" der räumlichen und zeitlichen Ordnung gebe.

Digitized by Google

Außerdem bliebe, auch wenn man hiervon absieht, nach einer kritischen Bemerkung E. v. Hartmanns die Möglichkeit offen, daß die Reihe des empirisch Gegebenen selbst das Absolute wäre und von uns irrtümlich für etwas bloß Relatives gehalten würde [1]). Damit wäre aber der Dualismus zweier Seinsarten aufgehoben. Man kann vielleicht sagen, daß das, was E. v. Hartmann andeutet, schon bei Plotin zu finden ist, der alles Relative panentheistisch in das Absolute hineinzieht; auch Spinoza könnte in diesem Zusammenhang erwähnt werden.

Wie verhält es sich aber mit der dualistischen Gliederung der Erfahrungswelt selbst in die zwei Seinsarten des Psychischen und Physischen? Man könnte zugunsten dieser Zweigliederung des Seienden betonen, daß es sich hier um eine der „alten Wahrheiten" im Sinne von James, d. h. eigentlich: um eine alte „Überzeugung" handle, die sich bis jetzt allen Erschütterungen gegenüber als die, wie es scheint, natürlichste Denkweise behauptet hat. Damit ist aber doch nicht gesagt, daß sie zutreffend ist. Wir wissen, daß dem psychophysischen Dualismus die radikalen Standpunkte des Materialismus und Spiritualismus entgegentreten und daß besonders der Spiritualismus bedeutende Anhänger besitzt. Die Sprache der Erfahrung ist also offenbar nicht so eindeutig, daß sie zu jener dualistischen Gliederung der Wirklichkeit zwingen würde.

Man kann sogar in Erwägung ziehen, ob nicht die ganze Problemstellung der Kritik ausgesetzt sei, weil das, was man im Sinne der modernen Wissenschaft als „physisch" bezeichnet, ein bloßes Begriffssystem bilde, das zwar einer metaphysischen Wirklichkeit „zugeordnet" sei, aber nicht selbst diese Wirklichkeit darstelle. Versetzt man sich auf den in Manchem an Mach erinnernden Standpunkt, den Moritz Schlick in seiner „Allgemeinen Erkenntnislehre" (1918) einnimmt, so kommt man zu folgendem Ergebnis. Unter dem Psychischen wäre das „schlechthin Gegebene" zu verstehen, das mit den Bewußtseinsinhalten zusammenfällt (a. a. O. S. 138, 249; unbewußt Psychisches lehnt Schlick ab). Das „Physische" aber ist nicht mit der „extramentalen" Wirklichkeit identisch; es ist überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur eine zur Erkenntnis des Wirklichen notwendige be-

[1]) E. v. Hartmann, „Geschichte der Metaphysik", II, S. 485.

Digitized by Google

grifflicher Konstruktion (S. 253). Die extramentale Realität selbst, auf die sich diese Begriffsbildungen beziehen, ist wie das Psychische als ein Gefüge von Qualitäten vorzustellen [1]), das zwar den „Mannigfaltigkeitstypus" (S. 213) aufweisen muß, von dem die Physik redet, aber darum nicht selbst im anschaulichen Sinne räumlich ausgedehnt ist. So wird die ganze Welt zu einem „bunten Gefüge zusammenhängender Qualitäten", die in Wechselwirkung stehen; ein Teit von ihnen ist meinem oder irgendeinem anderen Bewußtsein gegeben: das Subjektive oder Psychische; ein anderer Teil ist keinem Bewußtsein unmittelbar gegeben: das objektive extramentale Sein, das aber nicht als „physisch" bezeichnet werden sollte (S. 251) [2]).

Man sieht sofort, wie weit sich diese Auffassung von dem cartesianischen Dualismus entfernt. Bei Descartes ist gerade die „Ausdehnung" das wesentliche Attribut der extramentalen Wirklichkeit, das sie scharf von der psychischen scheidet; hier dagegen kommt dem transzendenten (objektiven) Gefüge von Qualitäten nur ein den ganz unanschaulichen Begriffen des Physikers entsprechender Mannigfaltigkeitstypus zu. Und da diese Qualitäten uns als solche unbekannt sind, scheint der Anlaß zu einer wirklichen Zweiteilung oder gar Entgegensetzung der Seinsarten zu fehlen: die einzige Antithese, die noch bleibt, ist die gekannter und ungekannter Qualitäten. — Dennoch glaube ich, daß die Erfahrung mindestens vorläufig auf einen das Wesen selbst betreffenden Unterschied hinweist. Wenn Schlick das Psychische als das „meinem" (oder irgndeinem andern) Bewußtsein Gegebene definiert, so enthält der Ausdruck „mein" die Beziehung auf das Qualitäten erlebende Ich. Das bedeutet aber folgendes: wir finden im Gebiete des psychischen Seins erstens jene „Einheit des Bewußtseins", die nicht nur im Simultanen mehr ist als ein Komplex, sondern sich auch durch den zeitlichen Wechsel des Qualitativen hindurch behauptet; wir finden zweitens die intentionale Fähigkeit,

[1]) Vgl. hierzu auch die Naturphilosophie E. Becher's.

[2]) Ich würde dem gegenüber lieber sagen: wenn die „Physik" immer mehr mit begrifflichen Konstruktionen arbeitet, die von allem Anschaulichen abgelöst sind, sich aber auf eine extramentale Wirklichkeit beziehen, so behält „das Physische" als Gegenstand der Physik eben doch die Bedeutung einer zwar nur durch jenes an sich irreale Begriffssystem quantitativ bestimmten, aber durch sie „gemeinten" Realität.

Digitized by Google

„sich" Gegenstände gegenüberzustellen; wir finden drittens ein von dem Subjekt ausgehendes wertendes Stellungnehmen zu den Gegenständen, und darauf beruht viertens das Streben des Subjekts nach Zielen. Das extramentale Sein aber bietet uns — wenigstens da, wo wir es uns unter dem Begriff des Anorganischen vorstellen — kaum einen zwingenden Anlaß, es mit allen diesen Zügen auszustatten, die im Psychischen mit dem Ich zusammenhängen; daher widerstrebt es auch vielen Denkern, das Bild des „Trägers" auf materielle Substanzen anzuwenden, und so kommt es, daß z. B. E. Becher die Substanz nur als einen Komplex von Qualitäten gelten läßt [1]). Daher wird man behaupten können, daß es uns eine vorsichtige Deutung der Erfahrung doch nahelegt, „bis auf weiteres" eine innere Verschiedenheit der Seinsarten anzunehmen. Ob freilich diese Verschiedenheit nur eine Zweiheit bedeutet, ist auch damit noch nicht erwiesen; immerhin kann die dualistische Annahme (auch wieder vorläufig) als die nächstliegende verteidigt werden.

— Da diese Schlußbetrachtungen sich nicht zu weit ausdehnen dürfen, gehe ich gleich zu der Frage nach dem Dualismus von Kräften über. Daß die Naturphilosophie früher viel mit „Duplizitäten" und „Polaritäten" gearbeitet hat, ist bekannt; man braucht nur an die Zeit Schellings zu erinnern. Auch in der Physik ist der Gegensatz von anziehenden und abstoßenden, von Nah- und Fernkräften früher von großer Bedeutung gewesen; aber ihre neuere Entwicklung hat in steigendem Maße dazu geführt, die materiellen Kräfte (und Stoffe) immer mehr aus dem wissenschaftlichen Naturbild zu verdrängen. Th. L. Haering hat diese bedeutsamen Umwandlungen in seiner „Philosophie der Naturwissenschaft" ausführlich geschildert. Von dem Moment an, sagt er, wo die Physik ihre rechnerischen Äquivalente für Materie und Energie einsetzt, gibt es für sie weder Kraft noch Materie mehr. „Von Stund an hören (um Minkowski's Wort über Raum und Zeit auch hier mit demselben Rechte anzuwenden) sowohl Kraft als Stoff auf, etwas Verschiedenes, d. h. etwas anderes, als bloße Rechenpfennige zu sein. Es gibt für die Physik

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über den „Begriff der Substanz und die Träger-Vorstellung", Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 162 (1916). Ob man mit bloßen Gefügen von Qualitäten ausreichen kann, ist allerdings fraglich.

Digitized by Google

also weder Energie noch Materie noch verschiedene Arten von Energie noch von Materie . . ." „Jedes Lehrbuch der Physik zeigt in derselben Weise, daß an Stelle verschiedener Kräfte letzten Endes überall nur noch Verschiedenheiten der materiellen Bewegungen treten und vorhanden sind [1])."

Damit wären also die alten Vorstellungen von einer realen Polarität der Kräfte aus der modernen Physik vertrieben. Das bedeutet aber keinesfalls, daß sie auch für den Naturphilosophen nicht mehr von Belang seien. Trotz der großartigen Erfolge, die durch die physikalische (schließlich auch die räumlichen und zeitlichen Qualitäten ausschaltende) Arithmetisierung der Welt erzielt worden sind, wird der realistisch denkende Metaphysiker sagen müssen: je mehr das Naturbild der exakten Forschung sich in ein System von Maßverhältnissen auflöst, desto einleuchtender tritt das Recht und die Pflicht der Natur-Philosophie zutage, nach einer Ergänzung dieses Bildes durch Qualifizierung, vielleicht auch durch Substanzialisierung und Teleologisierung zu streben, soweit das ohne Widerspruch mit den Ergebnissen der Physik möglich ist. Man muß bedenken, daß der eigentliche Zweck der Physik ja gar nicht in der Sonderung der subjektiven und objektiven Faktoren des vorwissenschaftlichen Weltbildes besteht (das ist eine philosophische Fragestellung), sondern in der Heraushebung des exakt Meßbaren, das Berechnung und Voraussage ermöglicht. Wenn wir von zwei Haufen von Nüssen hören: hier besteht das Maßverhältnis von 3 : 5, so ergibt sich daraus nicht, daß objektiv bloß diese Proportion existiere; und wenn wir den Fall setzen, daß sie das einzige sei, was sich mathematisch bestimmen lasse, so ist damit nicht verboten, die Realität mit weniger exakten Mitteln weiter auszudeuten.

Infolgedessen kann man sich als Philosoph auch für die anorganische Welt die Frage stellen, ob nicht doch in ihr, ähnlich wie in der organischen und in dem Gebiete des Psychischen, entgegengesetzte Mächte tätig sind. Wenn man nun darüber nachdenkt, woher letzten Endes unsere Vorstellungen von wirkenden Kräften stammen, so wird man sich gewöhnlich (trotz Hume) an unsere Willenserlebnisse erinnern, von denen ja Scho-

[1]) Th. L. Haering, „Philosophie der Naturwissenschaft" (1923) S. 336 f., 272.

Digitized by Google

penhauers und Wundt's Metaphysik ausgegangen ist; auch Haering findet in dem Willen das „Prototyp" des Kraftbegriffes. Unser Thema legt uns aber eine etwas andere Wendung des Gedankens nahe. Ich würde sagen: das, was im Willenserlebnis als der Gegensatz von Hinstreben und Wegstreben, aber auch im intellektuellen Gebiete als die palintrope Tendenz des Verbindens und Sonderns hervortritt [1]), weist auf eine hinter Verstand und Willen liegende allgemeine Polarität des Geistigen hin. Eine solche Polarität zeigt sich aber noch tief in das individuelle Bewußtsein eingreifend, auch in der Antithetik der Instinkte; nur weil es entgegengesetzte Instinkte gibt (z. B. Annäherungsdrang und Scheu), können die mit ihnen ausgestatteten Lebewesen bestehen [2]). Polaritäten wirken sich ferner in der ganzen Rhythmik des organischen Daseins aus, das sich in dem Wechsel von Ergreifen und Abstoßen, Assimilation und Dissimilation, Systole und Diastole erhält. Integration und Desintegration sind für Spencer auch die den Makrokosmos und seine Entwicklung beherrschenden Potenzen. Und die geordnete Bewegung der Welt hat immer wieder auf die Annahme anziehender und abstoßender Kräfte geführt, deren Gegeneinanderwirken diese Ordnung erklären soll [3]).

Von hier aus gewinnt unsere Betrachtung der Kategorienfrage eine metaphysische Beziehung. Das, was der Verstand in dem Wechselspiel von Analyse und Synthese erreicht: die Ordnung der gedanklichen Welt, erscheint nun als ein Widerhall, aber auch als ein Sonderfall der Antithetik von Kräften, die die Ordnung der Welt überhaupt bestimmt. Man kann sich diesen Zusammenhang einseitig durch das Hereinwirken des Äußeren auf das Innere erklären: so haben Spencer und andere das Angeborensein

[1]) Vgl. die Ausführungen über die „Polarität des Wertens" in meinem „Seelenleben des Kindes".

[2]) Vgl. das Kapitel über die Instinkte in den Prinzipien der Psychologie von W. James und meine daran anknüpfenden Ausführungen in dem Buche „Bismarck im eigenen Urteil".

[3]) Goethe, der Zeitgenosse Schellings, sagt in seinen „Sprüchen in Reimen":

Die endliche Ruhe wird nur verspürt,
Sobald der Pol den Pol berührt.
Drum danket Gott, ihr Söhne der Zeit,
Daß er die Pole für ewig entzweit.

Digitized by Google

von Kategorien durch die Vererbung der Erfahrungen früherer Generationen verständlich zu machen gesucht. Man kann aber vielleicht auch auf den großen Leibniz zurückgreifen und bei dieser Korrelation an eine praestabilierte Harmonie denken, so, wie sie Lotze umgedeutet hat [1]), wie sie Hume bei seiner Theorie der Kausalität voraussetzt [2]) und wie sie auch Haering zur Erklärung von Korrelationen benutzt. Goethe hat in der Sammlung „Gott und Welt" auf die Frage, wie wir die überwältigende Größe und Mannigfaltigkeit des Universums gedanklich erfassen sollen, die Antwort gegeben, die das Motto dieses Buches bildet: „Dich im Unendlichen zu finden, mußt unterscheiden und dann verbinden." Er hat mit der Überschrift „Wohl zu merken!" hinzugefügt: „und wenn wir unterschieden haben, so müssen wir lebendige Gaben dem Abgesonderten wieder verleihn." Er würde wohl auch der Annahme zustimmen, daß die Polarität des wechselnden Trennens und Verknüpfens selbst einen Teil der großen Gesetzlichkeit bildet, die als Systole und Diastole den Herzschlag des Alls beherrscht: „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?"

— Nun noch einige Worte [3]) über die metaphysische Bedeutung der von uns betrachteten „Lösungen". Von den radi-

---

[1]) Weil kein Teil der Welt, sagt Lotze, außer dem Ganzen, und keiner etwas anderes ist, als was er für das Ganze und in ihm bedeutet, „so stimmen die Entwicklungen aller einzelnen zu dem Zusammenhang Eines Weltlaufs von selbst zusammen". „Indem so das Ganze der Welt und, durch die Kraft des Ganzen getrieben, jeder einzelne Teil sich als Funktion jedes andern entwickelt, entwickeln sich alle zusammen in jenen aufeinander berechneten Verhältnissen, die uns den einseitigen Schein einer Bewirkung jedes einzelnen Ereignisses durch ein anderes einzelne verursachen" (H. Lotze, „Geschichte der Ästhetik in Deutschland", S. 6 f.)

[2]) „Wir finden also hier eine Art prästabilierter Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Abfolge unserer Vorstellungen; und obgleich die Macht und die Kräfte, welche den ersteren regieren, uns völlig unbekannt sind, so haben doch unsere Gedanken und Vorstellungsbilder, wie wir sehen, dieselbe Bahn verfolgt, wie die anderen Naturwerke" (Ende des 5. Abschnittes von Hume's „Untersuchung über den menschlichen Verstand"). — Hume fügt hinzu: „Diejenigen, die sich an der Entdeckung und Betrachtung von Zweckursachen ergötzen, haben hier ein weites Feld der Betätigung des Staunens und der Bewunderung".

[3]) Ich behandle diesen Teil meiner Schlußbetrachtungen noch kürzer als den vorausgehenden, weil ich hier manches offen lassen möchte, was eine genauere Untersuchung erfordern würde.

Digitized by Google

kalen Lösungen wird man im allgemeinen behaupten können, daß sie der Gefahr ausgesetzt sind, nicht nur zu einfach, sondern auch zu einseitig auszufallen. Die wichtigste von allen ist wohl der Spiritualismus. Diese an sich radikale Denkweise kann aber in ihrer systematischen Ausgestaltung mit den anderen Lösungen in Verbindung treten und so einen größeren Reichtum gewinnen. Ich habe den psychophysischen Dualismus (auch schon am Ende des VI. Abschnittes) mit Absicht als eine „vorläufige" Hypothese bezeichnet. Denn es steht natürlich der Phantasie frei, sich auch die letzten Bausteine der Natur als seelenartige Kraftzentren (Monaden) vorzustellen. Wer das versucht, wird allerdings gut tun, mit Leibniz das Seelische so aufzufassen, daß es in weit primitiveren Entwicklungsformen auftreten kann, als sie uns aus unserem Bewußtsein bekannt sind [1]). Auch dann ist aber, wenn man die Struktur der Welt, d. h. die Tatsache berücksichtigt, daß sie kein Sandhaufen, sondern ein wunderbares Bauwerk ist, der Dualismus von Zentralkräften und „übergreifenden" Mächten kaum zu entbehren. Und dieser Dualismus wird abermals den Charakter des Vorläufigen haben. Man wird ihn wie den Gegensatz von Stoff und Form (vgl. Abschnitt IV) so relativisieren müssen, daß jedes geformte Ganze wieder „Stoff" für eine umfassendere Formgewalt würde, d. h. man käme zu einer Hierarchie von Kräften (und Seinsstufen), einer Auffassung, die reicher und lebensvoller erscheint als die von der einen, alles von Anbeginn in Korrelation setzenden Harmonie bei Leibniz.

Mit dieser Vorstellung berühren wir aber schon die „interponierende" Lösung, von der wir wiederholt gesagt haben, daß ihre Verbindung mit der monistischen Vorstellung eines einheitlichen Ausgangs- und Zielpunktes die gewaltigsten System-

---

[1]) Will man das Psychische und mit ihm die zielstrebige, willensähnliche Kraft in das Unterbewußte ausdehnen, so kann man vielleicht an die Gedächtnis-Hypothese E. Bechers anknüpfen. Eine zielstrebige Kraft ohne Bewußtsein des Ziels erscheint zunächst als ein dunkles Wunder, das sich dem Verstehen entzieht. Aber man könnte sich auf Grund einer „psychistischen" Mneme-Lehre vorstellen, daß Tendenzen, die ursprünglich von Bewußtsein begleitet waren, im unbewußt Psychischen erhalten bleiben und richtunggebend weiterwirken. Das bewußte Streben könnte dabei auch von höheren Stufen in der Hierarchie der Kräfte ausgehen und tiefere beeinflussen. Vgl. auch Th. Alt, „Fundamentum", 1920, S. 111 f.

Digitized by Google

bildungen ermöglicht habe. Damit ist natürlich nichts über den Wahrheitswert solcher Weltanschauungen gesagt. Aber es gibt doch zu denken, daß die Entwicklung im Altertum wie in der Neuzeit auf verschiedenen Wegen zu der Konzeption großer Stufenreiche geführt hat. Auf verschiedenen Wegen: die griechische Philosophie schuf aus den Voraussetzungen des platonischen Dualismus, geleitet von dem Erlösungsbedürfnis der Seele, durch qualitative Unterscheidungen, die sich in erster Linie auf das Gebiet des Geistigen bezogen, den unvergeßlichen Aufbau der neuplatonischen Emanationslehre. Denselben Weg beschritt die spekulative Gnostik und Mystik des Christentums. Dagegen macht sich in der neueren Zeit neben dem Fortwirken dieser Vorstellungsweise ein ganz anderer Gedankengang geltend, der mehr von der wissenschaftlichen Naturauffassung ausgeht, aber sich in gewissem Sinne ebenfalls von einem Erlösungsbedürfnis darüber hinausgedrängt fühlt. Nachdem der Monist Spinoza den Parallelismus des Physischen und Psychischen nur im allgemeinen verkündigt hatte, ließ sich Fechner in der Begründung seiner „Tagesansicht" durch die wissenschaftlichen Vorstellungen von der Makro- und Mikrostruktur der Körperwelt bestimmen, die ihn bei der Ausführung seines Parallelismus auf ein entsprechendes Stufenreich des Seelischen führte.

Damit hat der Gedanke, daß die Welt eine ungeheurere Hierarchie der Kräfte und Seinsstufen bilde, einen Anschluß an die wissenschaftliche Erfahrung gewonnen. Vielleicht ließe sich manches, was die antike Lehre enthält, in die von der Struktur der Körperwelt ausgehende Konzeption hineinarbeiten [1]). Der Metaphysiker braucht dabei nicht notwendig in demselben Sinne parallelistisch zu denken, wie es Fechner und nach ihm Heymans getan haben; auch vom psychophysischen Dualismus oder von dem aristotelischen Gegensatz der Hyle und der gestaltenden Formkräfte aus ließe sich ein solches Stufenreich vorstellen [2]). Und es bleibt ferner die Möglichkeit offen, sich entweder wie Fechner mit

[1]) Daß auch in die antike Lehre die damaligen Vorstellungen von der Struktur der Raumwelt hereinwirkten, soll nicht bestritten werden; soweit es der Fall war, handelte es sich aber um ein Bild des Kosmos, das die Wissenschaft nicht mehr anerkennt.

[2]) Vgl. auch die von uns besprochene Weltanschauung W. Stern's.

Digitized by Google

einer mehr statischen Schau des Ganzen zu begnügen oder sich das All als eine auf- und absteigende Entwicklung zu denken, in der es kein stehendes Sein gibt [1]). Das für uns Wesentliche ist der Gedanke, das Universum unter dem Bilde eines Stufenreiches vorzustellen, und dafür bietet der Hinweis auf die Struktur der Welt immerhin eine in der Erfahrung begründete Stütze.

Mit diesen Andeutungen will ich schließen. Meine Absicht ging in der ganzen Schlußbetrachtung weniger auf die Darlegung positiver Ansichten als auf den Nachweis, daß auch aus unserer formalen Untersuchung Probleme herauswachsen, die zu erkenntnistheoretischen und metaphysischen Erwägungen anregen können. Was ich dabei zuletzt andeutete, soll selbstverständlich nur eine Denkmöglichkeit darstellen. Das muß gerade da betont werden, wo man von Konzeptionen spricht, die irgendwie dem Neuplatonismus verwandt sind. Denn aus der Vorstellung von umfassenderen Geistesmächten, in denen wir leben und weben, ergibt sich leicht der Glaube an bevorzugte Persönlichkeiten, deren relative Selbständigkeit mehr als bei anderen aufgehoben ist, so daß ihnen tiefere Einblicke in die übergeordneten Sphären gestattet sind. Das ist natürlich auch eine Möglichkeit. Aber gegen diejenigen, die nicht nur behaupten, im Besitz solcher Kräfte zu sein, sondern gerade darauf ihre Lehre zurückführen, hege ich „bis auf weiteres" ein tiefes Mißtrauen.

---

[1]) In eindrucksvoller Weise bekämpft alles Statische Oswald Weidenbach, „Weltanschauung aus dem Geiste des Kritizismus", 1923.

Digitized by Google

Namenverzeichnis

Adickes 96, 97, 263, 287ff., 303f.
Alt 314.
Anaxagoras 46, 56, 57.
Anaximander 30, 41, 43.
Anaximenes 30, 42, 43, 68, 143.
Apelt 191.
Aristoteles 18, 25, 28, 34, 37, 42, 44, 53, 102, 119, 158, 188, 206f., 229.

Bartholomae 17.
Basilides 18, 19.
Bäumker 46, 187, 188.
Becher, E. 276, 283ff., 288, 294f., 296f., 309f., 314.
Beck 96.
Becker, K. F. 262.
Beneke 38, 83.
Bergson 31, 140, 287, 293.
Berkeley 56, 121f.
Bleuler 266ff., 278.
Blumenbach 255.
Boehme 39.
Bolliger 38.
Boucke 1.
Bousset 4, 16, 18, 19, 23, 24, 32, 33, 39.
Büchner 263.
Burnet 42, 44, 46, 47, 50, 52, 56.
Busse 271, 276, 288, 291.

Chantepie de la Saussaye 14, 16.
Clemen 32.
Codrington 5.
Cohen 25, 27, 88, 97, 146, 150f.
Conradi 9.
Czolbe 125.
Dach 7.
Darmesteter 17, 19, 36.
Demokrit 54f., 70, 297f.
Descartes XI, 76ff., 120, 122, 125f., 139, 210, 234, 235, 255, 309.
Deussen 27.
Diderot 127.
Dieterich 7, 14, 19.
Dilthey X, 56, 57.
Döring 58.
Dörrfuß 100.
Dorm 286.
Drews 203, 230.
Driesch 256.

Eckhart 39, 204.
Eisler 232.
Empedokles 43, 44, 57, 60f., 69.
Erdmann, B. VIII, 121, 123.
Erdmann, J. E. 117, 244.
Eudem 32.
Euklid 191.

Falckenberg 173, 247.
Fechner 219, 276, 282, 300, 315.
Feuerbach 136, 137.
Fichte 96f., 106, 109, 240.
Fischer, K. 98, 108, 130, 244.
Frazer 62.
Fries 93, 113, 256, 304.

Garbe 63, 64, 65, 66, 67.
Gassendi 79.
Geulincx 65.
Goethe 180f., 190, 214, 242, 312, 313.
Gomperz, Th. 29, 33, 102, 165, 166f., 180f., 197, 200, 206, 208.
Gorgias 74.
Grey 12.

Digitized by Google

Grimm 7.
Groot 9, 37.
Grube 8, 9.
Gruppe 14.
Gundolf 180.
Gunkel 16, 28.
Haas 27.
Haeckel 231f., 263.
Haering 292, 310f., 312, 313.
Haller, A. v. 126, 128.
Hamann 113.
Harnack 185, 211f.
Hartmann, E. v. 130, 137, 236, 305, 306, 308.
Hauer 13.
Haug 32.
Hegel IX, X, 105f., 129f., 197, 205, 213, 243, 277, 299.
Heraklit IX, 46, 47, 69, 131, 141, 143, 158, 216, 234.
Herder 21.
Hesiod 8, 14, 29, 37.
Heymans 255, 264, 270, 273, 276ff., 283f., 286, 291, 315.
Hieronymus 216.
Hippon 28.
Hobbes 82, 121, 123f., 139, 263.
Höffding 124.
Hoffmann, E. 175.
Hoffmann, P. 1, 238.
Homer 28, 62f.
Horneffer, E. 157, 160, 161.
Hume 40, 83, 122, 292, 311, 313.
Husserl 147, 149.

Immisch 180.

Jacobi 95, 96, 114.
Jäger 119.
Jamblichos 197.
James 139, 149, 206, 213f., 233, 238, 240, 308, 312.
Jaspers X, 2.
Jerusalem 233.
Joël 41, 45, 47, 49, 52, 53, 75, 148, 159.

Kafka 44.
Kant XI, 34, 38, 52, 71, 76, 83ff., 133, 138, 140, 142, 144, 145f., 151, 172f., 182f., 241, 254, 255ff., 269f., 298, 301f., 307.
Kapila 63.
Kinkel 50.
Kleanthes 217.
Kratylos 73.
Külpe 75, 230, 232, 237, 240, 264, 269, 276, 293.

Lackeit 31, 34.
Lamettrie 125f., 265.
Lange, Fr. A. VIII.
Lange, H. O. 14.
Lange, K. 91.
Lasalle 47.
Laufer 9.
Legge 7, 10, 36.
Lehmann, Edv. 17, 18, 27, 28, 32.
Leibniz 77, 110f., 163, 171, 209f., 214, 235, 254, 287, 291, 313, 314.
Lessing VIII, IX, 175, 212.
Leukipp 46, 54f.
Levy-Brühl 4.
Liebert, A. 173.
Locke 248.
Loofs 218.
Lotze 137, 210, 313.
Lukas 11, 26, 29.
Luther 18, 20, 24, 25.

Mach Xf., 98, 247ff., 299, 308.
Maier, H., 156, 159f., 161f., 171, 192.
Maimon 95, 109f.
Malebranche 34, 298.
Marck 194.
Melissos 54.
Messer 146.
Moog 152.
Müller, G. E. IX.
Müller, Hieron. 169.
Müller, Karl 215, 223, 228.

Natorp 155, 156.
Nestle 49, 62.
Nicolaus von Cues 235.
Nietzsche 72, 128.
Norden 33, 39.

Oldenberg 6, 8, 13, 16, 35, 36.
Origenes 204, 215ff.
Otto, R. 39.

Digitized by Google

Parmenides 51, 66, 71, 74, 141, 143, 158f., 231.
Pascal 80.
Paulsen 211, 271, 276.
Pherekydes 33, 131.
Philolaos 48.
Philon 185, 190.
Pindar 62.
Platon XI, 18, 34, 37, 39, 54, 58, 67, 73ff., 90, 144, 152ff., 198f., 229f.
Plotin 34, 39, 54, 58, 64, 117, 134, 189f., 200f., 215, 217, 233, 235, 299, 300, 306.
Plutarch 19, 154.
Poincaré 241.
Poritzky 128, 129.
Poseidonios 119.
Proklos 197, 205.
Protagoras 75, 144.

Regius 78, 82.
Rehmke 274.
Reinhardt, K. 47, 52.
Reinhold 98, 101, 102f., 240.
Reitzenstein 23, 31, 33.
Ribbing 180.
Riehl 246, 269ff.
Ritter, C. 154, 155, 156, 169, 180, 186.
Rohde 61, 62f.
Rosenthal 110.
Rousseau 133.
Rufinus 215, 218.

Scheler 19, 38, 134, 135.
Schelling 106, 116, 129f., 164, 207, 213, 224, 236, 310.
Schenkel 116.
Schenkl 42.
Schiller, Fr. IX, 71, 99f., 103f., 173, 210.
Schiller, F. C. S. 38, 149.
Schleiermacher X, 47, 113f., 180.
Schlick 274, 307, 308f.
Schmidt, H. 22.
Schnitzer 221.
Scholz, H. 91.
Schopenhauer 52, 123, 129f., 135, 136, 142, 143, 247, 257, 302, 307, 312.
Schulz, J. 227.
Schulze, G. E. 95.
Schuppe 97, 264f.
Schwarz, H. 204.
Siebeck 15, 102, 188.
Söderblom 4, 5, 6, 9, 137.
Sokrates 75, 159.
Spencer 124, 307, 312.
Speusippos 196, 205f.
Spinoza 52, 77, 114, 132, 210, 231, 235, 236f., 242ff., 253, 308, 315.
Spitteler 31, 34.
Spranger 142.
Stahl 255.
Steinen K. v. d. 21.
Stern, W. 260ff., 315.
Stübe 4.
Stumpf 295f.
Süskind 116f.

Tannery 30.
Tarde 1.
Thales 28, 41.
Theodoros 165.
Tylor 3, 8, 12, 13, 15.

Uexküll 128.

Vaihinger 38, 84, 85, 94, 95, 96, 97, 105, 148, 158, 184, 256.
Valentinus 39.
Vogt, J. G. 231.
Volkelt, H. 68.

Weidenbach 151, 316.
Weinel, 16.
Weismann 291.
Windelband 111, 305f.
Wolf 234.
Wundt, W. 1, 119, 250ff., 312.
Wünsch 29.

Xenokrates 196f.

Zehnder 40.
Zeller 34, 162, 163, 177, 189, 198, 201.
Zenon, der Eleate 73.
Zenon, der Stoiker 217.

Digitized by Google